عرفان ابن سینا

تحقیق

پوهندوی سید نورالحق کاوش

پلچرخی، حوت ۱۳۷۲

بسم الله الرحمن الرحیم

عرفان ابن سینا

تحقیق

پوهندوی سید نورالحق کاوش

پلچرخی، حوت ۱۳۷۲

نام اثر : عرفان ابن سینا / مجلد اول
تحقیق : پوهندوی سید نورالحق کاوش
انتشارات : کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی
تاریخ‌نشر : حوت ۱۳۷۲ خورشیدی
تیراژ : ۱۰۰۰ نسخه
چاپ : چاپخانه کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی

فهرست مطالب

مجلد اول

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه
منابع دیگر عرفان ابن سینا	۱۸۵-۱۷۹
فصل ششم	
مشخصات عرفان ابن سینا	۲۱۵-۱۸۶
رویکرد تصوف عقلی و خصلتهای آن	۱۸۸
الف - خصلت وحدت	۱۹۰
ب - خصلت استدلال	۱۹۱
مشخصات عرفان ابن سینا	۱۹۲
فصل هفتم	
عرفان فلسفی ابن سینا	۲۵۶-۲۱۶
۱ - نظریهٔ فیض	۲۲۸-۲۱۹
۲ - نظریهٔ عشق	۲۴۱-۲۲۹
۳ - نظریهٔ سعادت	۲۵۶-۲۴۱
فصل هشتم	
درجات سلوک عرفانی از دیدگاه ابن سینا	۲۹۸-۲۵۷
تعریف ، مشخصات، مقامات و احوال عرفا	
ازنظر ابن سینا	۲۶۶-۲۶۲
تعاریف ومشخصات زاهد، عابد و عارف	۲۷۷-۲۶۶
مراحل سیر و سلوک (مقامات واحوال عرفا)	۲۹۳-۲۷۷

عنـــوان	صفحـــه

سخن ناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

درمیان اندیشه های متنوع معارف اسلامی ، آنچه بیش از همه دلپذیر تر می نماید ، عرفان و تصوف است . شاید یکی از دلایل آن ، ارجناکی مطلق ((تعالی گرایی)) عرفان و دیگری جلال ((وارستگی عرفا)) باشد. ازهمینجابوده که پیرامون عرفان و تصوف اسلامی آثار فراوانی به دست

پژوهشگران شرقی و غربی نگارش یافته‌و این آثار از پر خواننده ترین آثار بوده است . لیکن باتوجه به اینکه درپاره ای موارد، برخی از خدا جویان که درعرفان و تصوف ادعای ((حال)) و((مقام)) داشته و یا از سوی دیگران درزمرهٔ بزرگان صاحب مقام در این رشتهٔ معرفت اسلامی معرفی شده اند، کمتر از تحصیلات علمی متعارف برخوردار بوده و احیانا بی سواد محض نیز بوده اند، مقام اهل عرفان وتصوف درنزد پژوهشگران شکاک و سختگیر ،مورد سوأل واقع شده است،زیرا این گروه از پژوهشگران دشوار است پذیرا شوند که بدون دانش کافی بتوان به شناخت نوعی ازحقیت دست یافت . مظنهٔ همچو پژوهشگران ، بیشتر در مواردی قرین‌اذعان می شود که ملاحظه می دارند اصحاب استدلال با عرفان و تصوف و اهل آن، میانهٔ خوشی ندارند و جدال ((عقل)) و ((عشق)) همچنان نافرجام است. و گویا به همین دلیل بوده که پژوهشگران شرقی و غربی در بارهٔ عرفان و تصوف ابن سینای فیلسوف که منطق را ((ترازو)) می خواند و بدون داوری شاهین این ترازو ، چیزی را دارای وزن نمی شناسد ، در حد کفایت اثری ننوشته اند و یا اصلا برای او عرفانی نشناخته اند. هرچند در برخی از مقالات

معدودی از پژوهشگران ، راجع به عرفان ابن سینا ، اشارات نسبتا مختصری شده است ، ولی تا کنون حق سخن درهمین زمینه ادا نشده بود و عرفان اوهمچنان در هاله ای از ابهام بود. خوشبختانه کتاب ((عرفان ابن سینا)) تحقیق استاد محترم پوهندوی سید نور الحق کاوش که اینک در دست خوانندهء عزیز قرار دارد، به همهء این ناباوریها و ابهامات خاتمه بخشید . زیرا در این اثر بکر تحقیقی ، ابن سینای منطقی و فلیسوف دیر باور را مشاهده می کنیم که بنیاد های عرفان را به ترازوی منطق و تعقل فلسفی آنچنان ((برهانی)) می کند که بوسعیدابی الخیر ، صوفی پشت کرده به استدلال را ، در حقانیت مقام عرفانی خود به شهادت وامیدارد و پژوهشگری را ، گرم تحقیق عرفان بوعلی فیلسوف و منطقی ملاحظه می داریم که سختگیری او در پذیرش بسا ازدعاوی ((متصوفان)) ، مانند سختگیری ابن سینا درهمین زمینه ، بی نیاز از بیان است. متکی بر ارزشمندی دو نکته استثنایی اشاره شده و باتوجه به اهمیت کلی موضوع مورد پژوهش و اینکه چنین موضوعی ، به دست دانشمندی با صلاحیت ، به گونه معیاری و اکادمیک ، تحقیق شده است و جای همچوکتابی

درمیان گنجینه های پژوهشی خالی است، کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی ، وجیبهٔ خود دانست ، افتخار چاپ و نشر آن را نصیب شود و این اثر نفیس علمی را به دسترس مشتاقان آثار تحقیقی قرار دهد و از خدای متعال برای محترم استاد کاوش توفیقات فراوان تری استدعا نماید.

الحاج سید منصور نادری

موسس و رئیس کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی

تقریظ

((عرفان ابن سینا)) تحقیق محترم استاد سید نورالحق کاوش عضو دیپارتمنت فلسفهء پوهنتون علوم اسلامی که غرض مطالعه، ارزیابی و ابراز نظریه ارسال شده بود، به دقت مورد مطالعه و بررسی قرارگرفت . اینک به صورت فشرده پیرامون آن ابراز نظریه می داریم:

۱ - طوری که اهل دانش و تحقیق آگاهند پیش از نگارش این اثر ،تاءلیف یا تحقیق مکفی که شامل شناخت همهء آراء عرفانی ابن سینا باشد، صورت نگرفته است . این که استاد

موصوف با صرف مساعی فراوان درهمین زمینه ، اثر بکرتحقیقی بسیار سودمندی را فراهم آورده و نیاز مراجعین مشتاق بازگشایی راز عرفان ابن سینا را مرفوع داشته، کاری درخورنهایت تمجیداست.

۲- باوصف اینکه درکتابخانه‌های کشـور ما متاءسفانه بسا از آثار ابن سینا وجود ندارد ، نویسندهء اثر بر اساس تلاشهای شخصی خود موفق شده است برهمهءآثاربه خصوص آثار عرفانی ابن سینا دسترسی پیدا کند و با استفاده از روشهای علمی، درتحقیق و تصنیف عرفان ابن سینا ،حق مطلب را ادا نماید.

۳ - نگارندهء اثر به منظور تمهید در ایضاح مقایسوی پیوند اندیشه های عرفانی ابن سینا با منابع آن طی فصول اول و دوم ، تاءریخ عرفان و تصوف را به صورت اجمالـی و درعین حال بسیار جامع به گونه‌ای فراهم آورده است که خوانندهء اثرمی تواند به فهم این مطلب نایل آید که تاپیش از ابن سینا ، مجموعهءاندیشه های عرفانی و تصوفی درازمنه وامکنهءمختلفه، ازچه قراربوده است ونیزآگاه‌گردد که دین مقدس اسلام مبرا از هرگونه افراط و تفریطی است که در تصوف نظری و عملی‌برخی ازصوفیان‌اسلامی‌به ملاحظه می رسد.

۴ - درفصل سوم نگارنده‌ء اثربه هدف مطالعه وبررسی زندگانی ، آثاروافکارفلسفی ابن سینا ،سوانح وکارنامه‌های اوراچنانکه‌لازم بوده به گونه‌ءفشرده بیان‌کرده که این بحث اثر، خواننده‌رادرفهم چگونگی دلایل رویکرد عرفانی ابن‌سینا نیزیاری می کند.

۵ - مساءله‌ء پیدا کردن دقیق سرچشمه های آراء اندیشمندان، فلاسفه و عرفا ازجمله‌ء کارهای پرزحمت و مشکل درامور تحقیقات علمی است . نگارنده‌ءاثر توانسته است پس ازتثبیت مستند ذوق عرفانی برای ابن سینا درفصل چهارم،به گونه‌دقیق ،همه‌ء منابع عرفان ابن سینا را دریافت و معین کند و آنهارا به نحو کامل و احسن آن درفصل پنجم انعکاس دهد.

۶- نکته‌ء برجسته‌ءدیگری که نگارنده‌ء اثر بدان دست یافته ، شناخت مشخصات ویژه‌ء عرفان ابن سینا است که‌نگارنده‌ء اثر درفصل ششم با تحلیلی علمی ، آن را عرفانی عقلی ، علمی،تاءملی و اعتدالی تشخیص کرده و حقیقت امر را به میدان کشیده است .

۷ - نگارنده‌ء اثر ، ضمن فصل هفتم، توفیق یافته است ازلابلای افکار فلسفی ابن سینا نیز پاره اندیشه های مهم عرفانی نظیر ((نظریه‌ء فیض)) ، ((نظریه‌ءعشق))و((نظریه‌ء سعادت)) را بیرون آورد و این همه را در سیستم عرفانی

ابن سینا به گونهء مستند آن تنظیم و تصنیف کند .

۸ - نویسندهء اثر درفصل هشتم،عرفان سلوکی‌ابن سینا را به گونهء منقح و دقیق آن تدوین نموده و نشان داده‌است که شرح عرفان سلوکی ابن سینا در((مقامات العارفین)) صرفا گزارشی از عرفان سلوکی گذشتگان نبوده ، بلکه ذوق عرفانی شخص ابن سینا نیز در تقریر این سلوک مدخلیت داشته و عرفان ویژهء خودش را بیان کرده است ، چنانکه درفصل نهم زیر عنوان ((عرفان رمزی - تمثیلی ابن سینا)) این ذوق و کششهارا به گونهء سمبلیک آن از مطالعهء آثار رمزی او به صورت دلپذیر آن توضیح و توجیه داشته است .

۹ - نگارندهء اثر به قصد بیان هریکی از مطالب مربـوط به عرفان ابن سینا به ابتکار خودش ، عناوینی را طرح نموده وبه ارتباط آنها مدارک مناسبی از آثار ابن سینا فراهم و توضیح نموده و این همه را با تصنیفی عالی و مطابق به اصول معیاری تحقیق و تالیف تدوین کرده است که بیانگر شخصیت مستقل و ابتکاری او درتحقیق موضوع بوده و درخورهرگونه تحسین است .

۱۰ - مقدمه و نتیجهء اثر ، بر طبق معیار های علمـی مقدمه نگاری و نتیجه نویسی نگارش یافته است. مخصوصـا

نسبت احاطهء کامل علمی که نویسندهء اثر بر همهء ابعاد عرفان ابن سینا داشته ، توانسته است از همهء مباحث اثرخود، چکیده ای از عرفان ابن سینا را فراهم آورد ودرهمین چکیده با اشاره به دلایلی ، نظریهء خودش را درزمینه، نیزابرازبدارد.

۱۱- از آنجا که این اثر تحقیقی حایز اهمیت زیاد وارزش علمی - تحقیقی فراوان ابتکاری است ، به هدف تعمیم استفاده، چاپ حروفی آن را توصیه می کنیم و برای نگارندهء اثر توفیق مزیدتری را از خدای متعال استدعاداریم.

پوهاندخان محمد شلگری

پوهاند اسدالله شینواری

پوهنوال عبدالمنان مددی

به منزلهء پیشگفتار

بسم الله الرحمن الرحیم

اوراق پریشانی که زیرنام ((عرفان ابن سینا)) دردست خوانندهء عزیز قرار دارد ، حاصل پژوهشهای نگارنده در سالهای ۱۳۶۷ و ۱۳۶۸ خورشیدی است . نگارنده نسبت قصور خود درتحقیق موضوع ، هرگز مساءلهء چاپ آن را درنظر نداشت ، ولی همین که دستنوشتهء اثر آماده گردید مورد دلچسپی دیپارتمنت فلسفهء پوهنتون علوم اسلامی واقع شد و ازاین طریق به ملاحظهء استادان با صلاحیت

علمی پوهنتون علوم اسلامی و پوهنتون کابل رسید و درپی آن کمیتهء نشراتی پوهنتون علوم اسلامی به اتفاق نظر چاپ آن را سفارش کرد و این نوشته درسال ۱۳۶۹ راهی چاپخانهء آریانا گردید و نگارنده نسبت گرفتاریهای پژوهشی دیگر فرصت نیافت آن را بازبینی کند. به همه حال تا اواخرسال ۱۳۷۰ چاپ حروفی آن به هزینهء مرکز تحقیقات علوم اسلامی پوهنتون علوم اسلامی به پایان رسید و هنوز صحافت نشده بود که در پی انقلاب اسلامی افغانستان و آغاز جنگهای خانمانسوز و تاراج ثروتهای مادی و معنوی کشور ،اوضاع کابل دگرگون شد و درجریان آن نه تنها این پاره اوراق درجمع بسا از آثار دانشی و فرهنگی نفیس کشور ما درکابل بابیرحمی عام و تام به سر نوشتی فاجعه آمیز مواجه شد، بل نگارندهءآن نیز به دلیل ناامنی درکابل با درد ودریغ ،کولهبار مهاجرت برشانه کرد و درشهر پلخمری رحل اقامت افکند. دراین جا بود که بر اساس خواهش یکی از دوستان فرهنگی ، نسخهء چرکنوشتهء اثر، ازطریق کمیسیون نشراتی کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی به ملاحظهء جناب الحاج سیدمنصورنادری موءسس و رئیس آن کانون قرار گرفت و چاپ آن به هزینهء شخصی جناب موصوف در مطبعهء کانون یادشده

توصیه گردید. جادارد از جناب ایشان که همواره اهل دانش و فرهنگ رانوازش نموده اند ، ابراز امتنان نمایم.

لازم به یادآوری دیگر این که نسبت مختصربودن اثر قرار نبود، این نوشته در دومجلد چاپ شود، ولی ضخامت نسبی اوراق و بر افتادن رسم حسنهٔ جزوه‌بندی درفن صحافت کشور ما، و ضرورت تسهیل استفاده خوانندگان ، دو مجلدشدن اثر را ناگزیر ساخت .

در فرجام این یاد آوریها از همه دوستان فرهنگی ،به ویژه از ذوات محترم نورالله ایمان ، علی خان ، عبدالولی‌حمید، محمدحامد گلبان ، محمدجاهدگلبان و فضل احمد فضل که زحمات چاپ اثر را با حوصله مندی تحمل نموده اند و از محترم جهانگیر مهرزاد که طرح و خوشنویسی پشتی را برعهده داشته و محترم اصیل الدین احمدی عادل و مسعود که در امور صحافت صرف مساعی کرده اند ابراز تشکر می کنم وبرای‌همهٔ‌آنانی که‌به‌نحوی درامرروشن نگهداشتن چراغ دانش و فرهنگ سهمی ادا می دارند از خدای توانا توفیقات فراوان آرزومی‌کنم.

پوهندوی سیدنورالحق کاوش

پلخمری۱۵ حـــوت ۱۳۷۲

مقدمه

الحمد لله رب العالمین و الصلوة والسلام علی محمد الذی و صل الی علم الیقین و العاقبة لمن عرف ربه عرفان الحق المبین . و اما بعد :

تحلیل دقیق روانشناختی و منطقی از گونه های متنوع آرمانها ، آرزوها ، اندوه ها و شادمانیهای انسانی و مطالعهء انگیزه ها و علل تلاشهای بیدرنگ انسان در جهت وصول به

اهداف بزرگ آرمانی،بیانگر آن است که انسانها و به ویژه انسانهای آگاه و آگاهتر، بیش از دیگران با انبوهی از دردهای بیدرمان اینجهانی مواجهند ، دلیل امر در این نکته نهفته است که انسان با تعداد بیشماری از عوامل و عوایق باز دارنده در جهت وصول به کام آرمانی مواجه بوده و حتی آنچه در این جهان به نام وسایل تسلی به خدمت او قرار می گیرند، در اشباع خواستهای طبیعی و " کمال گرایی" د روندهنـــی او کافی نمی باشند.

انسان مواجه با چنین کابوسی، زمانی که به هدف حل ذهنی ـ معرفتی این مشکل، راههای دستیابی به مرام را باز می جوید، ملاحظه می کند که وسایلی نظیر " حس"، " عقل " و استدلال به واسطه این دو، آنچنان دچار ضعف و ناتوانی اند که حتی از درک آنچه در پشت یک پردهء نازک قرار گرفته، نیز عاجزند. این ذهنیت او هنگامی تقویت میشود که با توجه به تجارب گذشته، همین"حس" و "عقل" بارها اسلاف او را فریفته و در " معرفت " به کجراهه کشانیده است .

چنین انسانی ظاهرا گویا درمانده است و چون به"عجز" نمی‌خواهد تن در دهد، درک چنین وضع روانی برای خود او ،

درد ناکتر از هر درد بیدرمان دیگر تلقی میگردد. او که همتی بلند دارد و حاضر به پذیرش هر خس و خاشاکی به عنوان وسیلهء دستیابی به" کام آرمانی" نیست ، تنها راهی را که در نتیجهء تفکر درونی خود ، می تواند به حیث راه " نجات " بشناسد، همان فراچنگ آوردن " بال شوق " است که به مدد آن بتواند چون " مرغ " ی به پرواز در آید و در رسیدن به هدف ، از رنج خارها ، سنگلاخها و کج و پیچهای درد آور زمینی فارغ باشد و در نتیجه "نجات" به معنای کامل کلمه را برای خود فراهم آورد و به تعالی آرمانی دست یابد .

چنین تلاشهایی در طول تأریخ بشر وجود داشته و مسأله " نجات " روح همهء مذاهب و فلسفه های به ویژه قدیم است . در همه مذاهب دینی و فلسفه های قدیم ، سخن بر سر این مطلب است که انسان از وضعی که دارد ، باید بالا وبالاتر رود ، به بهترها و بهترینها برسد و نهاء" "نجات" کامل پیدا کند. چنانکه اصولا روح فلسفه آریایی، روح فلسفه چین و هند " موکشا" است ، یعنی رفتن به طرف آن" عالم مطلق " (نیروانا) و نجات از " این عالم (سامسارا)کــه نا پایدار، پست و پلید و پر از رنج است و رفتن به طـــرف

جهان " نیروانا" ، " آتش خاموش " ، " مطلق " " بیدغدغه"، " بدون اضطراب " و آنجا که روح آدم با همهٔ نیازهایش سیراب میشود.

در فرهنگ " آتن " قدیم چنین تلاشی همواره به ملاحظه میرسد : رفتن و دست یافتن انسان به دنیای خدایان . آتنی همواره در آرزوی آن بوده که خود را از این " زمین پست" به قلهٔ " مونپارناس " برساند. قله مونپارناس به زعم او جایی است که " زئوس " خدای بزرگ بانه دخترش که هر کدام مظهر یکی از زیبائیها است زندگی میکند . آنجا کجا است؟ بنا بر اندیشهٔ یونانی آنجا جایی است که باید باشد و شایستهٔ انسان است ، اما بر روی خاک نیست و بنا بر این باید از روی خاک " نجات " یابد و خود را به قلـــهٔ مونپارناس ، جای که زیبائیها و خوبیها به طور مطلق وجود دارند، برساند.

در ادیان سماوی از دین آدم (ع) تا خاتم (ص) که کاملترین ادیان سماوی است ، باز می بینیم که مساله " فلاح" و " رجعــت به طرف خدا " و " نجات از عالم ماده " اساسی ترین تلاش و احساسی است که در این ادیان وجود دارد.

همچنین فرهنگ شناسی بدوی نشان میدهد که انسان بدوی

که حتی بدون لباس، بدون خط و بدون زبان زندگی میکرد، در تلاش رسیدن به آنجایی است که بهتر از اینجا است. جایی که شایستهء انسان است ، جایی که انسان آن را گم کرده است و آنجا همه چیز است . و از همین جهت است که " بهشت " همواره در ذهن انسان و در همهء مذاهب وجود داشته است و حتی در فلسفه های غیر مذهبی همین مقصد دروازه های " مدینه فاضله"،"یوتوپیا" و " سن سیته " افاده گردیده و تلاشهایی در جهت رسیدن بدانها به عنوان تلاش به خاطر رسیدن به " جهان آرمانی " تبلور یافته است . و هر چند که در همین طرحها مسأله " بهشت " به معنای مذهبی- دینی آن مورد انکار قرار میگیرد، بازهم ، این نیاز دایمی و اضطراب و احساس خفقان در این جهان ، زمینهء تصورفرض و ساختن یک جهان زیبا ومطلق است .

هنر و اقسام آن در واقع تلاشهای انسانی بوده که این دنیا را زشت احساس میکرده ، و به زیبائیهاو تعالیهای بیشتری نیاز داشته که در این خاکی خانه بر آورده نمیشده و از اینروی برای این کار ، دست به خلق هنر شعر، موسیقی، نقاشی و تصویر های گوناگونی زده که در این جهان وجود دارند، ولی زشتند و نیز به خلق آثاری که در ایـــــن

جهان نیستند ولی زیبا و آرمانی اند، پرداخته است .

بنا بر آن همهء هنرها نهاء" عبارت است از دست زدن به آفرینش و خلق زیبائیها و خوبیهای که در این عالم نیستند و هنرمند دلش میخواهد وجود داشته باشند .

از تلاشهای گوناگون که بیش از هر تلاشی در همین زمینهء مورد بحث ما ، پیگیر تر و عمیق تر است، تلاش عرفان و تصوف است . عرفان و تصوف با توجه به قطعیت این نکته که در این جهان ، کام آرمانی فراچنگ انسان نمی آید، چیزهای برای نشاط واقعی وجود ندارند و عملا هرگونه نشاط اینجهانی کم دوام و دل زننده است ، به جهان جاویدان و همیشه بهار " آنسویی " و به نعمات و لذات واقعی نشاط بخش جاوید و به سوی ذروهء کمال زیبائیها روی می آورد . و بنا بر این به دنیای دنی و مافیهای آن پشت میکند ، به حنای این روزگار رنگ زیبایی نمی بیند ، این جهان را تنگنای تاریک و خفقان آور میداند ، خود را " اسیر " احساس میکندواز اینروی " بال شوق " پرواز میخواهد ، پرواز به هدف تقرب به وصال یار جاوید، تمثال همهء زیبائیهای کامل و آرمانی (خدا) که همیشه در صدد وصول بدان بوده است .

اما رسیدن‌به‌چنین آرمانی را که در نتیجه تجارب قبلـــی

با پای پیاده و مرکب " حس " و" عقل " نا میسر دانسته و در عوض " بال شوق " را به عنوان وسیله پذیرفته ، هنگامی برایش مساعد می بیند که همهٔ عوایق باز دارندهٔ نفسی، نظیر بخل ، حسد ، کینه ، غرور، تکبر و مظاهر وابستگی‌به این جهان و هرگونه " انانیت " را با آب زلال عبادت ، ریاضت و طهارت باطن ، فروتنی و تسلیم،از خود بشوید و از کسالت خواب آورناشی از انهماک در لذات ظاهر فریب این دنیا، رهایی یابد . و آنچنان به تطهیر ضمیرو باطن و قلبی بپردازد که شایستهٔ " وصال یار " شود . یاری که او را آفریده است و تنها کسی را به آغوش میکشد که " حق " را شناخته و به سوی او شتافته و او را باز یافته است .

این گونه تلاشهای عرفانی ــ تصوفی ، در حدود سه هزارسال پیش معمولا در جوامعی به ظهورپیوسته که از نگاه تأریخ تمدن ، دانش و فرهنگ ، از پیشآهنگی ویژه برخوردار بوده اند. نظیر هند باستان ، چین باستان ، یونان باستان ، ایران باستان و ... و این بدان معنا است که گرایشهای عرفانی ــ تصوفی ناشی از دلتنگی انسان د ر چهار دیوار زندگی پر از درد مادی و میلان او به جانـــــب

به ، بهتر و بهترین (خنا) است و علی رغم برخی از نظریات متعارف و مشهور عده ای در همین زمینه ، رویکرد عرفانی- تصوفی به مثابه گونه هایی از پدیدارهای جهالت و زبونی انسان در برابر دشواریها نبوده، بلکه در واقع الگوی "استعلاءگرایی" و نمونهء همت عالی در جهت وصول به جهان آرمانی در خور"انسان واقعی " بوده است .

این گرایشها آنچنان عمیق و پیگیر بوده که در طول تأریخ مدون بشری ، بلا وقفه جاری و ماندگار بوده و چنانکه میدانیم از نفوذ چشمگیری در همه آئین های دینی و از جمله آئین مقدس اسلام بر خوردار بوده است . جالب تر آنکه در پارهء موارد ، برخی از راهیان این رویکرد عرفانی ـ تصوفی در اسلام، و از جمله بایزید بسطامی و منصور حلاج وغیره از حدود مرز های مقبولهء دینی پا فراتر گذاشته و از این بابت مورد نکوهش برخی از رجال دین قرار گرفته اند. و پاره ای از محققان نظیر علی شریعتی آنان را " الینه " شده معرفی کرده اند.

نگارندهء این سطور طی این اثر که به " عرفان ابن سینا" ، اختصاص دارد ، پیش از ورود به ابحاث اصلی،به هدف فراهم آوری زمینه های ذهنی درک" عرفان ابن سینا" با

کار برد میتود کرونولوژیک (ترتیب تأریخی) این گونه تلاشها را در مطالعه و بررسی اندیشه های عرفانی و تصوفی پیش از ابن سینادر نظر گرفته و ضمن فصل اول ، مهمترین اندیشه های عرفانی و تصوفی پیش از اسلام را در مجامع باستانی هندی ، چینی ، یونانی ، ایرانیومسیحی پیش کش نموده و آنگاه طی فصل دوم ، اجمالی از تأریخ تصوف در اسلام و عوامل داخلی و خارجی پیدایش آن را مطرح بحث قرار داده و پس از این که ویژگیهای عرفان و تصوف اسلامی را بررسی داشته است ، زمینه آن را مساعد یافته تا آشنایی کلی با زندگی ، آثار و اندیشه های نو جوانب منطقی وفلسفی ابن سینا را طی فصل سوم در میان گذارد ، تا دانسته آید که خواننده ، عرفان چه کسی را مطالعه میکند.

از این به بعد،منحصرا سخن پیرامون عرفان ابن سینا است که در مقدم آن ، ضمن فصل چهارم رویکرد ابن سینای منطقی ، عالم و فیلسوف به سوی عرفان به گونه مستند توجیه و تثبیت می شود . آنگاه در فصل پنجم به گونهء مشخص ، منابع عرفان ابن سینا باز جویی میگردد و تأثیرعرفان اسلاف او چون فارابی وغیره در رویهء عرفانی او پژوهش میگردد و در فصل ششم مشخصات عرفان ابن سینا و تفاوت آن با عرفان

و تصوف پیش از او در قرون اول ، دوم ، سوم و حتی چهارم هجری قمری مورد گفتگو و بررسی قرار میگیرد و تا اینجا که به رویکرد ابن سینا به عرفان ، منابع و مشخصات عرفان او دست یافتیم ، طی فصل هفتم ، عرفان فلسفی ابن سینا به گونه تحلیلی و مستند مورد بحث،پژوهش و بررسی قرار میگیرد. و آنگاه در فصل هشتم درجات و احوال سلوکی عرفان، از دیدگاه او که در واقع به عرفان تدوینی ابن سینا اختصاص دارد ، مطرح بحث قرار داده شده و به دنبال آن در فصل نهم ، عرفان رمزی ـ تمثیلی او مطالعه و بررسی میشود.

و در فرجام اثر ، نتیجهٔ کلی از مجموعهٔ ابعاد عرفان ابن سینا توأم با نظریهٔ نقدی نگارندهٔ این سطور پیشکش میگردد که طی آن دیدگاههای نگارنده با عرفان ابن سینا و دلایل آن طرح و وارسی می شود .

" عرفان ابن سینا" به عنوان موضوع مورد انتخاب در پژوهش ، برای نگارنده ، کلاً ناشی از سه دلیل عمده بوده است :

نخست این که ابن سینا یکی از بزرگترین مفاخر اسلامی و ملی ماست و ثانیا" این که به زعم نگارنده پیرامون عرفان او تا کنون در کشور ما و حتی بیرون از آن ، پژوهش وسیع

و کـــــــار در خور توجه تحقیقی نسبتا وسیع و جامع انجام نیافته است و ثالثا این که محتوا و مشخصات علمی ـ فلسفی عرفان شیخ ما که نسبت به هرگونه عرفان و تصوف افراطی،نزد این نگارنده ارجحیـت دارد، مورد دلچسپی ویژه قرار داشته است .

روش پژوهش نگارنده در این اثر ، روش معروف به " کتابخانه یی " یا" مأخذی " و نیز روش " تحلیلی و تأریخی " بوده و تا جایی که توان پژوهشی میسر بود،اکثریت قاطع و قریب به اتفاق آثار عرفانی ابن سینا دستیاب و مورد بحث و بررسی قرار گرفته و در موارد لازم ، با عرفان و تصوف اسلاف او مقایسه گردیده و امتیاز ابن سینادر زمینه ، نشان داده شده است .

در نگارش این اثر علاوه بر مراجعه به آثار عرفانی ابن‌سینا ، به بسا از جرقه های عرفانی مندرج در آثار فلسفی او نیز مراجعه صورت گرفته و با توجه به فهرست موضوعی آنها و رعایت اصول تصنیف ، در موارد مناسب آن ، این جرقه ها مورد بحث و بررسی قرار داده شده است .

کذابه هدف وسیع سازی زمینه های پژوهشی ، به برخی‌از آراء محققان برجسته معاصر پیرامون عرفان ابن سینا نیـــــز

مراجعه گردیده و در جای مناسب آن انعکاس داده شده است.

نکته دیگری که شایان ذکر میدانم ، این‌است که در پژوهش عرفان ابن سینا ، از " پیشداوری " جدا" پرهیز شده و تنها آراء و دیدگاههای خود ابن سیناومتکی به آثار و گفتار خود او و یا مطالبی که مدلول اندیشه و یا دال بر اندیشهٔ عرفانی او بوده به بحث و بررسی و ارائه گذارده شده است و بنا بر آن ، بیطرفی کامل و اجتناب از هرگونه پیشداوری نگارنده رعایت گردیده است .

در فرجام این مقدمه بر ذمهٔ خود میدانم، از استاد محترم جناب پوهنوال عبدالمنان " مددی " که مطالعه این اثر و مشوره ها یی را ازمن دریغ نداشته است، تشکر کنم، هکذا از جناب استاد بزگوار جناب پوهاند خان محمد" شلگری" که پیرامون دیدگاههای قرآن نسبت به عرفان و تصوف با من صحبتهای موثر ، مفید و موافق داشته اند، منت پذیرم.

همچنان از همسر عزیزم " رحیمه کاوش " که با همه دشواریهاو آلام توانفرسای ناشی از تنگدستی اقتصادی ام، صبورانه رنج فراهم آوری زمینه های نسبتا" مساعد کار را ، تحمل نموده است اظهار سپاس می کنم .

از خواننده نکته سنج عزیـــز متواضعانه آرزومندم تـــا

همه کاستی های این اثر را با دید خورده گیرانهء خود، فهرست نموده، به غرض اصلاح مفید بعدی ، امتنان این بندهء ضعیف را نسبت به خود فراهم آورد.

خدای توانا همهء ما را در کارهای پژوهشی ثمربخش یاری رساند ، که اوست یار همه کس در هر دیار .

و من الله التوفیق

پوهنمل سید نورالحق کاوش

کابل ـ اول حمل ۱۳۶۹(هـ ش)

۲۵ شعبان ۱۴۱۰ (هـ ق)

۲۱ مارچ ۱۹۹۰(م)

فصـــل اول

فشرده‌ء عرفان و تصوف پیش از اســلام

پیدایش ریشه های اولیه‌ء عرفان و تصوف : قبل از آغاز مطالعه‌ءتاریخ عرفان و تصوف و پیدایش ریشه های اولیه‌ء آن در میان اقوام و ملل و مذاهب و مکاتب فکری گذشته، باید به این نکته توجه داشت که تصوفی که ما درینجا از سابقه و تأریخ آن در ادوار ما قبل اسلام بحث می کنیم به آن معنی از تصوف که اکنون در میان مسلمانان اشتهـــار دارد نیست . تصوف مورد مطالعه‌ء ما در اینجا عبارت از یـــک

نوع ایدئولوژی مخصوصی است که معمولاء تحت پاره یی از شرایط و اوضاع و جهات درونی و محیط زندگی انسان در افکار و روش وی نفوذ کرده و او را از زندگی دامنه دار و پر درد-سر اجتماعی و دنیوی متنفر و به سوی یک زندگی ساده و بی آلایش فردی و ترک لذایذ و مشتهیات نفسانی و مظاهر و بهره های دنیوی ، ریاضت کشی و اعتزال می کشاند ودست هنرمند تخیل را چنان نیرو می بخشد که در مقابل تمام این محرومیتها و ریاضتها با تصویر اید آلهای جذاب و عوالم زیبا و روءیاهای شیرین وی را تسلی بخشیده و وجدان و عواطف مضطربش را تسکین دهد . به عبارت دیگر " طرز تفکر صوفیانه عبارت از یک نوع تفسیر خاصی است از فلسفه زندگی که عده ای بر اثر یک سلسله جهات و شرایط ویژه ای از آن پیروی میکنند". (۱)

پژوهش پیرامون تاریخ پیدایش اندیشه های تصوف از ملاحظهء تاریخ ادیان نشان میدهد که بشر از قدیمترین ادوار تأریخ و بلکه از همان اولین روز های زندگی که آن را ماقبل

---

(۱) عمید ، زنجانی ، تحقیق و بررسی در تأریخ تصوف، تهران : انتشارات دارالکتب الاسلامیه ۴۶ ۱۳ ش ،ص ص ۲۱-۲۲

تأریخ می خوانند، همواره از روی خواسته های فطری و به رهنمایی عقل پی به وجود نیروی مافوق طبیعت که خالق و گرداننده‌ٔ چرخهای عظیم جهان پهناور آفرینش و طبیعت است برده و به آن وجود مقدس ایمان داشته و معرفت و بندگی و نیل به قرب او را برای خویشتن " سعادت " میدانسته است .

و از طرفی هم رشته های استوار و عمیق عشق به کمالات عالیهٔ انسانی که در تار و پود وجودش بوده ،او را در جستجوی کمال مطلق واداشته و در این راه همواره شعله های فروزانی در سراچهٔ دلش بر می افروخته است . و نیز مسلم است که رسیدن به سعادت و حقیقت زندگی برای بشر همیشه محور اساسی ترین آرمانهاو شیرین ترین رویا ها بوده و جستجوی راه وصول به آن،هدف اصلی زندگی روحی و معنوی را تشکیل می داده است .

درین میان نیروی تخیل نقش مهمی نیز به عهده داشته و به ویژه در برابر نا کامیها و شکستهایی که برای انسان پیش می آمده ، دست هنرمندش با تصویر عوالم زیبا و رویا های شیرین،وی را تسلی بخشیده و محرومیتهای زندگی خارجی وی را بدین وسیله جبران می‌کرده است .

همچنانکه نیروی خیال و احساسات ذوقی که در سرشت او بوده در حل مشکلات فکری و روحی وی نیز نقش مهمی ایفا نموده ، پایه و اساس پاره ای از قضاوتها و افکار و عقاید او در بارهء قسمتی از معماهای زندگی معنوی و روش وصول به سعادت قرار گرفته است .

از مطالب بالا به خوبی روشن میشود که زمینهء افکار افراطی و صوفیانه همواره در اندرون ساختمان روحی و فکری بشر وجود داشته و همزمان با پیدایش زمینه های اجتماعی، اخلاقی و محیطی آن فراهم می آمده ، گاه افکاری از قبیل فرار از دنیا ، تحقیر زندگی ، علم ، استدلال و عقل و گرایش به قربانی و ریاضت کشی به وجود آمده ، بازار تخیل و خلسه و ذوقیات و عرفان رونق میگرفته است،نهایت افکار مزبور بنا به مقتضیات اجتماعی و عقاید و آداب گوناگون ، در هرجا به گونهء خاص و با آداب و رسوم ویژه ای خود نمایی می کرده است .

از آنجا که چنین رویکردی به انسان تعلق داشته و ناشی از مشخصات ویژهء درونی و زمینه های بیرونی مربوط به اوست ، ازین رو سابقهء تاریخی آن هم بر میگردد به زمانهای بسیار قدیم و به گواهی تاریخ این طرز تفکر صوفیانه

در اغلب مذاهب کهن و مکاتب فکری قدیم ریشه دوانیده و به طور متناسب با آداب و تعالیم هر آئین و مکتبی، به رنگ ویژه ای ظاهر گردیده است . و بنا به قول نگارندهء کتاب " تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف " پیشینهء آن تا حدود سه هزار سال پیش میرسد. (۱)

اکنون باید ریشه های این طرز تفکر را در قالب مذاهب و مکاتبی که تحت تأثیر این ایدئولوژی قرار گرفته اند و میزان و نفوذ آن را در میان اقوام گذشته مختصر بررسی نماییم . و بنا بر این در آنچه ما به تاریخ عرفان و تصوف پیش از اسلام اختصاص دادیم ، افکار تصوفی رادر هند باستان، چین باستان ، یونان باستان ، ایران باستان ، فلسفه نو افلاطونیان و آئین مسیحیت ، با یک نظر گذرا پژوهـــش و بررسی می کنیم.

۱ــ همانجا ص ۳۰

ریشه های تصوف در اندیشه ها و عقاید هندی

چنانکه از مطالعهء تاریخ عقاید و مذاهب هندی به دست می آید، این سرزمین باستانی از زمانه های قدیم، محیط مناسبی برای پرورش افکار صوفیانه بوده و اصول تصوف را در قالب بیشتر مذاهب و مکاتب فلسفی و فکری گوناگونی که در آن سرزمین رواج داشته ، پرورانده است . تا آنجاکه بعضی معتقد شده اند که هند زادگاه اولیهء تصوف بوده و افکار صوفیانه از آنجا به محیطها و مذاهب دیگر سرایت و نفوذ کرده است . (۱)

" فن کرمر " شرقشناس معروف ، نتیجهء مطالعات و تحقیقات خود را درین زمینه چنین بیان کرده است :

" تصوف به معنای اصح کلمه چنانکه در مسالک مختلف ظاهر میشود اساسا" از عقاید و افکار هند برخاسته است.

---

۱ ـ رک : دکتور محمد غلا ب ، الفلسفة الشرقیة، قاهره: ۱۹۵۰ ص ۸۷ و ما بعد .
و : محمد رشاد ، فلسفه از آغاز تاریخ ، تهران : انتشارات کتابخانه صدر ، ج ، اول ، ۱۳۵۴ ش،ص ۵ و مابعد آن.
و : کیخسرو اسفندیار، دبستان المذاهب ، بمبئی : انتشارات دارالحکومت ، ۱۲۹۲ هـ ،ص ۶۹ ـ ۱۹۲

و مبداء و مبنای آن به ویژه یکی از مذاهب فلسفی هندوستان معروف به " ودانتـــا " می باشد . " (۱)

و تا جایی که به گونه تحلیلی اندیشه های مذهبی و فلسفی هند مورد مطالعه می گیرد ، به وضاحت روشن می گردد که بسا مطالب مورد بحث و علاقهٔ عرفان و تصوف واقعا" ، در این اندیشه ها وجود دارد، از قبیل فرار از دنیا و ریاضت کشی ، سیرو سلوک تصوفی و مراحل آن، وحدت وجود وغیره . که اینک به اختصار پیرامون آنها گفتگو می کنیم :

فـرار از دنیا و ریاضت کشـــی:

مذاهب و عقاید مختلف هندی چون بر همایی ، بودایی ، جینی ، یوگ وغیره در این اصل مشترکند که پایه و اساس سعادت و نجات بشر ، هما نا فرار از دنیا و ترک جمیع لذات و مشتهیات جسمانی همراه با تعذیب و شکنجهٔ بدنی و دوام به ریاضت کشی می باشد . روی این اصل باید نفس را با انواع ریاضت های شاقه و شکنجه ها عادت داد تا بدین

---

۱ - عمید زنجانی ، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف ، ص ۳۲

وسیله علاقهٔ او از دنیا و خوشیهای جسمانی رفته قطع گردد .

به گونهٔ مثال آئین بودا در اصول چهارگانهٔ خود، موضوع ترک دنیا و ریاضت کشی راچنین توضیح میدارد:

۱- جهان سراسر رنج و عذاب است و الم زندگی از لوازم وجود است ، رنجهای مداوم حال حاضر عذابهای در گذشته داشت ، چنانکه زجر و شکنجه ، جانکاهی و محنت باری نیز در آینده دارد .

۲- ریشه‌ومنشاءتمام این رنجها ، همان آرزوها و خواهشها است و تمنای بقا و خوشیها و لذات دنیوی تنها عامل رنجها و شکنجه هایی است که در زندگی بازگشت بدانها مواجه می شود.

۳- رهایی از علایق مادی و تمنیات و شهوات ، تنها وسیلهٔ سعادت و نجات از بازگشت به زندگی مادی (تناسخ) است . و تنها در صورت دوری جستن از بهره های آن و کشتن هواهای نفسانی، میتوان از الم نجات یافته و به مرتبهٔ " نیروانا" نایل آمد.

۴- انسان همواره باید برای رهایی از شهوات و تمنیات و علایق مادی ، نهایت کوشش را ازخود ابراز دارد و موانع

و عوایقی را که میان او و این گونه رهایی حایل است و او را از فرو نشاندن آتشهای تمایلات و علایق باز میدارد، از میان ببرد. (۱)

آئین بودایی روی این چهار اصل،انقطاع از دنیا و ترک بهره برداری از مظاهر دنیوی و اعتزال و تحقیر جسم و پشت پا زدن به لذات و خواهشهای نفسانی و ترک ازدواج و خانه داری و سایر تعلقات مادی وبالاخره ریاضت کشی و فقر را تعلیم میدهد. این روحیه در مذاهب دیگر هندی که در بالانام گرفتیم، نیز به گونه های رنگارنگ به ملاحظه میرسد.

مراحل سیرو سلوک (Ashrama) :

از دیدگاه عرفان برهمایی برای رسیدن به سعادت نهایی " نیروانا" سیروسلوکی لازم است و این سیروسلوک چهار مرحله دارد:

۱- انتواسین (Antevasin): در این مرحله دانش آموزخود را در اختیار مرشد گذارده و راه و رسم

---

۱ - همانجا ، ص ص ۳۵ - ۳۶

و : مهر داد مهرین ، فلسفه شرق ، ص ص ۵۵ - ۵۶

و : محمدرشاد، فلسفه از آغاز تأریخ ج ۱،ص ص ۱۸و۱۹

ادای فرایض و پرهیز از محرمات دینی را تعلیم می‌گیرد.

۲ـ مرحلهء گراستها (Grhastha): در این مرحله دانش آموز قرائت کتب ادعیه و سرود ها و مناجاتها را به اتمام میرساند و آنگاه با دختری پارسا مزاوجت میکند.

۳ـ مرحله و انپراشتها (Vanprachtha) : در این مرحله از خانه و زندگی دست کشیده و سر به جنگلها می نهد و به انزوا و ریاضتها و تزکیهء نفس میپردازد.

۴ـ بهکسا (Bhiksa) : در این مرحله به مقام فنا و استغراق میرسد . (۱)

همچنین در مذهب بودا و آئین " یوگ " نیز سیرو سلوک با مراحل ویژه ای مقرر است که شرح آنها تناسب حجم این اثر را با توجه به هدف اساسی ما برهم میزند و بنا بر این از ذکر آنها صرفنظر مینمایم .

وحدت وجود :

همان گونه که درخت ، صورت فتقیه و جثه منبسط شدهٔ هسته است ، از نظر آئین بر همایی ، عالم نیز وجود

---

۱ ـ محمدرشاد، فلسفه از آغاز تأریخ.ج.۱، ص ۱۰
و : دکتور محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية، ص ص ۱۸ و۱۹

وسعت یافتهء " بر هما " است و نیز همان طوری که ذوات لطیفه هسته، در لابلای اعضاو جوارح درخت، یعنی ریشه، تنه ، شاخ و برگ آن مستتر است ، " ناما " (Nama) یعنی روح بر هما نیزدر تمام ذرات وجود کائنات مستتر میباشد. بنا بر آن کائنات‌عین‌برهماوبرهما عین کائنات است، مگر اینکه " مایا " (Maya) یعنی وهم و خیال ، آنها رااز هم جدا کرده ، یکی را خالق و دیگری را مخلوق ، یکی را علت و دیگری را معلول پنداشته است و حال آنکه همگان یک وجود و یک حقیقت اند.

ازینرو دانایان یعنی آنان که به وسیلهء تقوا و ریاضت نفوس خود را تزکیه نموده و به درجهء "موکشا" (Moksha) یعنی به مرتبه فنا و ستغراق رسیده اند، به رأی العین مشاهده می کنند که موجودات ظاهرا" مختلف فلکی و عنصری هیچ گونه مغز و حقیقتی نیست ، بلکه حقیقت و لب الالباب هستیها ، همانا ذات کبریایی بر هما است و بس.(۱)

---

۱ ـ محمد رشاد، فلسفه از آغاز تاریخ ، ج ۰ ۱ ، ص ص ۸ و ۹ و : محمدغلا ب ، المعرفة عند مفکری المسلمین، قاهره : انتشارات دارالمصـــریه للتالیف و التـــرجمـــة، ۱۹۵۹، ص ۹۱

کذا در " اوپانیشاد" (کتاب مقدس هندی) میخوانیم : "برهمن منزه از اضافات ، بی نشان و نیندیشیدنی است که همه چیز در او می آرامند. " ماندوک اوپانیشاد میگوید:

" هرچه هست برهمن است." (۱) در وحدت وجود برهمایی حتی به آن پیمانه تاکید میشود که شناختن" برهمن " از طریق عقل بی فایده تلقی میگردد ، زیرا مستلزم عقیده به ثنویت " عارف و " معروف " است . (۲)

---

۱ ـ اوپانیشاد، ترجمه داراشکوه ، تهران: انتشارات تابان، ۱۹۶۱ ، ص ۱۸۶

۲ ـ دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام ، تهران: انتشارات کتابفروشی زوار، ۱۳۴۰ ش ، ص ۱۶۶

اندیشه های تصوفی در چین باستان

مراجعه به تاریخ عقاید و فلسفه های شرق باستان و از جمله چین باستان نشان میدهد که در این خطهء تمدن قدیم، نیز اندیشه های عرفانی و تصوفگونه ای وجود داشته است که به عقیدهء برخی از محققان، ناشی از هم سرحد بودن به هند باستان و تأثیر اندیشه های هند تلقی گردیده است.

از یک طرف فساد اخلاقی و اجتماعی که در قرون قبل از میلاد بر اثر تحولات حکومتی و شورشهای سیاسی و ملوک الطوایفی و هرج و مرج و جنگهای خونین داخلی سراسر مردم چین را فرا گرفته و آنها را با اشکالات عدم امنیت و اقتصادی دچار نموده بود و از طرف دیگر هم توسعه و نفوذ تعالیم بودا به توسط مبلغین و دوره گردها و راهبهای بودایی در میان چینیان کاملا" زمینه را برای بروز افکار مشابه با عقاید و آراء صوفیانهء هندی فراهم می ساخت .

در یک چنین شرایطی، حکمایی از قبیل "کونفوسیوس"، " لائوتسه " و " چوانگ دزا " ظهور می کنند که در تعلیمات آنها افکاری از قبیل لزوم پیروی از اصل

" ترک دنیا" و" زندگی ساده" و اجتناب از کار و کوشش برای زندگی و فراگرفتن دانش و هنر و نیز پاره ای از مطالب عرفانی و تخیلی به خوبی نمایان است.(۱)

اندیشه های حکمای چینی باستان ، به طور کلی توجه بیشتری به فلسفهء اخلاق دارد. این حقیقت در وجود اندیشه های " کونفوسیوس " (۵۵۱- ۴۷۹ ق. م) قابل ملاحظـــه اســـت . (۲)

ولی " لائوتسه " (۶۰۴- ۵۱۷ ق.م) بیشتر به جنبه های عرفانی و تزهد پرداخته و کتابی که ازو به نـــام " تائوته کینگ " (Tao Teh King) مانده ، حـــاوی اصطلاحات و مطالب عرفانی توأم با ابهام است .

به عقیده لائوتسه بنیانگذار مکتب تائوئیسم، یگانه کسی که به ماهیت روحی " تائو " پی برده کسی است که کاملا" از تعلقات زمینی رسته است ، آنکه گرفتار شهوات است ، فقط شکل ظاهری اشیاء را می‌بیند،اوقادر نیست بـــه

---

۱ - عمید زنجانی ، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف ، ص ص ۴۶ - ۴۷

۲ - مهرداد مهرین ، فلسفه شرق ، ص ۱۵۹

حقیقت آنها پی ببرد.(۱) به عقیده لائوتسه باید سعی کرد تا دوباره به جای اصلی رسید و راه برگشتن هـــــم، ریاضت کشی و اعتزال و ترک دنیا می باشد.

در آئین " تائو " دانش نه تنها لازم شمرده نشده، بلکه موجب بدبختی و مضر و منبع هرگونه فساد شناخته شده است .

برای نیل به مقام وحدت، باید از دانشها روگردان شد. (۲) و به زندگی پشت پازد و عقل را طرد نمود و به مکاشفه قلبی پرداخت و در خود فرو رفت . در مقابل هرچیز و هرکس و هر حادثه، بی اعتنا و بی تفاوت بود و به سادگی محض گروید. (۳) با آن هم دانشی از دیدگاه لائوتسه مجاز و مورد پسند است که به " خود شناسی " مـــــنجرشـــود

---

۱ ـ همانجا ، ص ۷۸ و غرض مزید معلومات، مراجعه شود به: بول ماسیون ـ اورسیل، الفلسفة فی‌الشرق، قاهره : انتشارات دارالمعارف ، ۱۹۴۷، ص ص ۱۸۱ ـ ۱۸۶

۲ ـ باید دانست که این طرح تنها به تائوئیسم اختصاص ندارد، بلکه تحقیر علم و استدلال ازمظاهرهرگونه تصوف متعارف است ؛ زیرا در علم و استدلال، زمینه شک پیدا میشود که مخالف اصول تصوف است .

۳ ـ عمید زنجانی ، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، ص۴۹

ولائوتسه مرکز چنین علمی را" دل " میداند. از نظر او هرکس خود را شناخت ، دارای عالی ترین دانشها می شود و هرچه شخص از خود شناسی دورتر گردد، به همان نسبت جاهل می ماند، ولو اینکه این اطلاعات او در بارهء اشیاء کامل باشد. (۱)

برطبق آئین تائو، هدف یک انسان واقعی،اتحاد با" تائو" است و وصول فرد با " تائو " شرط نجات او از نابودی می باشد . وحدت سراسر جهان هستی است و این اصل اساسی بر کثرت حکمفرما است و جهان محصول آمیختگی هستی با نیستی میباشد و تمام پدیده ها ظواهری بیش نیستند . تائو هم علت است و هم معلول و همه چیز از او به وجود می آیند و با او بسر می برند و با او باز می گردند.

اصولا" اساس معتقدات این آئین بر پایه همین اصل یعنی وحدت وجود عرفانی بنا شده است و برای رسیدن بهآن باید به مکاشفه قلبی و تفکر پرداخت . (۲)

در آئین تائو طرقی برای ریاضت و تربیت نفس تعیین گردیده است که خود لائوتسه با گوشه نشینی آن را بکار

۱ـ مهرداد مهرین ، فلسفه شرق ، ص ۱۸۰

۲ ـ عمید زنجانی، تحقیق و بررسی درتاریخ تصوف،ص ۵۰

می بست و به دیگران تعلیم میداد. (۱)

بعد از لائوتسه، " چوانگ دزا"، دراواخر قرن چهارم قبل از میلاد به پیروی از اوبه ترویج آئین تائو پرداخت و کتابی از خود بجا گذشت که بعدا" متن مقدس آئین تائو محسوب گردید.(۲)

چینیان غیر از تعالیم عرفان لائوتسه و چوانگ دزا ، به افکار بر همایی ، بودایی و مانی نیز گرویدند.

---

۱ - مهرداد مهرین، فلسفه شرق ، ص ۱۸۲ و : دکتر محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية ، ص ۲۴۳

۲ - عمید زنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف ، ص ۵۱

عـرفان و تصوف در یونان باستان

سرزمین یونان از قدیم مهد عقاید گوناگون اندیشه های فلسفی و مکاتب مختلف فکری ، ذوقی وعرفانـــی بــــوده است . وجود زمینه های ویژه در این سرزمین،سبب شد تا علاوه بر فلسفه های متنوع،ذوقیات و اندیشه های تصوفی و عرفانی نیز مجال وجود ور شد یابند. این اندیشه ها بیشتر در افکار" افلاطون" (۴۲۷- ۳۴۷ ق.م)، کلبیون و رواقیون به ملاحظه می رسند.

مکتب افلاطون که یکی از مهمترین سیستم های فلسفی و عرفانی یونان باستان به شمار می رود، ازنظر اینکه واجد روح تصوف و یک سلسله مطالب و نظریات تصوفزا بوده است، برای ما در خور مطالعه و شایان توجه است .

افلاطون بنیاد گذار این مکتب ، به مسألهء عشق و اشراقات معنوی و روحانی اهمیت زیادی قایل بود، به طوری که مکتب فلسفی خود را بر اساس اشراق و کشف و شهود بنا نهاده و معتقد بود که انسان تنها در صورتی می‌تواند به کمال دانش و معرفت برسد که آن را از راه کشف و شهود و تصفیه باطن دنبال کند تا اشعه و اشراقات علوم از عـالـم

غیب و مبادی عالیه بر قلب و روان وی تابش نماید.

وی معتقد بود که کمال و هدف نهایی انسان عبارت از وصول به حق و مشاهدهٔ وی است و حقیقت دانش در همین اصل نهفته است ، تا مادامی که انسان به این مقام نرسیده هنوز کمال دانش و معرفت را نیافته است . (۱)

از نظر او ، درک این عالم و حصول معرفت آن برای انسان از طریق اشراق است که مرتبه کمال علم می باشد و مرحلهٔ سلوک که انسان را به این مقام میرساند"عشق" است .(۲) افلاطون مشاهده جمال مطلق را ناشی از"عشق" میداند. (۳)

از جملهٔ اندیشه های عرفانی در یونان باستان، پاره‌ای از اندیشه های " کلبیون" در ترک لذات دنیوی است، کلبیون عده ای از فلاسفه یونان قدیم هستند که دارای یک روش و مشرب

---

۱ ـ عمید زنجانی ، تحقیق وبررسی درتأریخ تمدن، ص۵۴

۲ ـ محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا ، ج . اول ، تهران: انتشارات زوار ، چاپ دوم ، ۱۳۱۷ ش، ص ۲۰

۳ ـ امیل بریه، تأریخ فلسفه (دورهٔ یونانی)، ترجمه داکتر علی مراد داودی ، تهران: انتشارات دانشگاه ۱۳۵۲ ش ، ص ۱۵۹

خاص فلسفی و عجیبی بوده و در صوفیگری و درویشی منشی، گوی سبقت را از مرتاضان هندی ربوده بودند.

عقاید و طرز زندگی کلبیون بسیار حیرت آوراست. کلبیون معتقد بودند که سعادت و فضیلت در ترک تمام لذات و پشت پازدن به کلیهء تمنیات جسمانی و روحانی بوده و زندگی حقیقی، همان زندگی با فقر و تهید ستی و رنج و مشقت و ریاضت کشی می باشد. روی این عقیده همواره با سروپای برهنه و لباس ژنده و موی ژولیده در میان مردم به سیاحت و نشر عقاید و مرام خود مشغول میشدند و در زندگی به هیچ چیز پابند نبودند.

انتیس تنس ، یکی از مروجین مکتب کلبی، حتی وجود قوانین اجتماعی را زاید شمرد و دولت ، قانون مالکیت ، زناشویی و ... را محکوم کرد. دیو جانس، شاگرد انتیس تنس و بنیاد گذار این مکتب،به همه چیز های مربوط به رفاه در زندگی پشت پا زد و از خانه و زندگی ، به پای مخروبه دیوار قناعت نمود و از مال دنیا فقط یک کاسه گلی داشت که با آن آب می نوشید و چون روزی جوانی را دید که با مشت آب می نوشد، آن کاسه

را نیز به دور افگنـــد ۰ (۱)

هرچند گفتار و کردار کلبیون ، گفتار و کرداری خدا خواهانه به شیوهء صوفیهء متعارف نبود، ولی از نقطه نظر مشخصات خود ، دایر بر ترک لذات و پشت پازدن به امتعهء دنیوی ماهیت تصوفی داشت ۰

دستهء دیگر از فلاسفه یونان قدیم معروف به "رواقیان" هستند که از نظر فکری و فلسفی معتقد به یک نوع " وحدت وجود " در کلیه عوالم هستی بودند و از نظر روش عملی نیز از اصل " فرار از دنیا "و زهد و ترک لذایذ و الغاء آداب و رسوم پیروی میگردند و فقر و آوارگی را بر انواع خوشیهای زندگی ترجیح میدادند و این رویه را به عقیدهء خود کمال وارستگی می شمردند و آن را برای انسان از ضروریات حیاتی میدانستند تا آنجا که عده ای از آنان برای اینکه به کمال " آزادی " و " وارستگی " از قیود زندگی برسند، تا پای خودکشی هم حاضر میشدند و لذا انتحار در میان آنان شیوع یافت و آن را یک امر آسان و عادی تلقی مـــــــی نمودند ۰(۲)

---

۱ ــ محمدرشاد ، فلسفه از آغاز تاریخ ، ص ۱۷۸

۲ ــ عمیدزنجانی ،تحقیق و بررسی‌درتاریخ‌تصوف ص۵۵-۵۶

در فرجام این گفتار باید تذکر دهیم که حتی در افکار شکاکانهء" شکاکیون" یونانی نیز اندیشه های عرفانگونه مضمر است که شرح آنها از حوصلهء این مقال بیرون است.

ریشه های تصوف در ایران باستان

پژوهش پیرامون کشف ریشه های عرفان و تصوف در ایران باستان ، نشان میدهد که ایرانیان در قدیم از یک مشرب مخصوص فلسفی که بعد ها" فلسفه اشراق " نامیده شد، برخوردار بوده و متفکرین و حکمای ایرانی با مبانی و اصول این فلسفه ، مسایل کلی جهان و کیفیت اسرار آمیز روابط موجودات را نزد خود حل و فصل مینمودند.

از فلاسفهٔ بعد از اسلام، شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ هـ ق) و نیز صدرالمتألهین (۹۷۹ - ۱۰۵۰ هـ ق) و حاج ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ هـ ق) با تفاوت درجات وسلیقه ، از فلسفه اشراقی قدیم ایران یاد نموده و پاره‌ای از اندیشه های این فلسفه را پذیرفته اند.

ما درینجا به مطالبی ازین زمینه ها تماس میگیریم که با عنوان مطروحه ما مناسبتی داشته باشد و بنا بران مختصرا" ریشه های عرفان و تصوف را در میان اندیشه های " زردشتیان " و " آئین مانی" مورد مطالعه قرار میدهیم.

عرفان و تصوف زردشتیان : از زردشت که در حدود

شش هزار سال قبل از میلاد تولد نموده،(۱) تعلیمات دارای ابعاد مهم دینی، اخلاقی ، اجتماعی ، فلسفی و عرفانی ویژه‌ای به ما رسیده است. جوانب عرفانی- تصوفی این تعلیمات که مشابهتهای زیادی با مناسک تصوفی هندی دارد، بیش از همه قابل توجه است . زیرا در آنها مشخصه های تیپیک تصوف به معنای اعتزال از دنیا ، ریاضتهای شاقه وغیره به نظر میرسد . زنجانی به نقل از " ریاض السیاحه " در زمینه می گوید:

گروهی از زردشتیان و مه آبادیان نیز اهل " حال " هستند و طریق ریاضت و مجاهدات و روش باطن می سپارند و از این راه در ترکیهء نفس و تخلیه سر و تحلیه روح می کوشند و به حالت تجرید و پرهیزگاری و توکل و بردباری بسر می برند . به عقیدهء این گروه ، طالب یزدان، باید نخست ترک دین و مذهب آباء خویش نماید و با همه خلق،صلح کند و با مرد دانا خلوت گزیده و از غذای معتاد روزانه مقداری کم کند و طریقهء ریاضت را از راه گرسنگی و خاموشی و بیداری و تنهایی و یاد یزدان،دنبال نماید.

این گروه ، اذکار و آداب متنوع مخصوصی دارنـــــد کـه

---

۱ ـ محمدرشاد ،فلسفه از آغاز تاریخ،ج۱۰،ص ۷۶

به منظور جلوگیری از طوالت کلام درینجا تنها به ذکر یکی از انواع این آداب و اعمال پارسا یا نهٔ آنها اکتفا می کنیم :

سالک چهار زانو می نشیند، پای راست خود را بالای پای چپ و پای چپ را بالای ران راست می گذارد و دستها را از پشت سر به پاها بند می کند به طوری که با دست راست، سر انگشت پای چپ و با دست چپ سرانگشت پای راست را می گیرد و چشمهای خود را بر بینی می اندازد. این جلسه را که توأم با ذکر نیز می باشد" فرنشین" می گویند. (۱)

رویه های تصوفی در آئین مانی : آئین مانی بر خلاف فلسفه باستان ایران که جنبه های نظری و عرفانی تصوف

۱- مراجعه شود به: عمیدزنجانی، تحقیق و بررسی درتاریخ تصوف ، ص ص ۶۳ و ۶۴
و :محمد غلا ب ، الفلسفة الشرقیة، ص ص ۱۸۴ – ۱۹۹
و :بول ماسیون اورسیل، الفلسفة فی الشرق،ص۹۱– ۱۰۴
و :مهـــرداد مهرین ، فلسفـــهٔ شرق ، ص ۱۹۹ و مابعد آن .

و :کیخســرو اسفنـــد یار ، د بســـتان المذاهـــب، ص ص ۶۵ – ۱۰۳

در آن نفوذ داشت ، بیشتر روح تصوف عملی را در خود پرورانده است . این آئین توسط مردی از بابل به نام " مانی" (۲۱۶-۲۷۷م) ظهور نمود و در حقیقت مخلوطی از آئین زردشت ، مسیحیت، تعلیمات بودا و افکار عرفانی ایران باستان محسوب می شود.

آئین مانی حصول علم را فقط ازراه " مکاشفه و اشراق" میسر میدانست و در " فلسفه تکوین " نیز معتقد به دو منشاء " خیرو شر " و هفت قوهء خالقه و یک مادر بـــزرگ " خدای آسمانها " و یک انسان قدیم و یک آدم ابوالبشر بود وضمنا" معتقد بود که روح انسانی وقتی میتواند از عالم شر نجات یافته و به عالم خیر ارتقا جوید که زهد و تقوا و امساک و ریاضت را پیشهٔ خود ساخته و مخصوصا" از مباشرت با زنان دوری کند. (۱)

مانی روح را باقی میدانست و مانند بودا معتقد بود که ارواح اشخاصی که به درجهء علیای تقوا، نایل گشته اند، پس از مرگ مستقیما" رو به عالم نور اوج گرفته و در آنجا با سعادت ابدی هم آغوش می گردند ، ولی ارواح اشخاصی

---

۱ ـ محمدرشاد ، فلسفه از آغاز تاریخ ، ج. ۱ . ص ۱۱۹

که هنوز به مرحلهء کمال نرسیده اند ، برای تکمیل خود لاجرم با اجساد دیگر حلول کرده و زندگی در این جهان را از سر می گیرند و اگربا زنتوانستند خود را تصفیه و تکمیل نمایند، پس از مرگ مجددا" به اجساد دیگر داخل میشوند تا به مرحلهء کمال رسیده و قابلیت عروج به عالم بالا را پیدا کنند . (۱) چنین دیدگاهی پیرامون سرنوشت روح که توأم با عقیده به " تناسخ" است ، حاکی از عقیده به ریاضت عرفانی و تصوفی است که آن را در اندیشه های عرفانی هند نیز ملاحظه کردیم و اصولا" ریاضت در هر نحلهء عرفانی به هدف کشتن نفس ، تصفیه باطن و فراهم آوری زمینه های قرب و اتصال به جانب مقصد اعلی است .

---

۱ ــ هماتجاء ص ۲۱

عرفان و تصوف نو افلاطونیان

مکتب فلسفی ـ عرفانی نو افلاطونیان ، پس از دوره رکود فلسفه در یونان ، در قرن سوم میلادی به دست شخصی به نام " آمونیاس ساکاس " از مردم اسکندریه بنیاد گذارده شد و توسط پلوتینوس (فلوطین)(۲۰۵ ـ ۲۷۰ میلادی) به کمال رسید . خود فلوطین شخصی مرتاض بود و به زندگی دنیوی توجهی نداشته و تعلیمات و روش عملی وی دربارهٔ حیات دنیوی سخت و افراطی بوده است . (۱)

به گفته " امیل بریه " فرانسوی ، آئین نو افلاطونیان در اساس طریقه ای برای وصول به وجود معقول ، علم به هیأت بنای این وجود و وصف این هیأت بود. (۲)

مهمترین مسألهٔ عرفان و تصوف در مکتب نو افلاطونیان، موضوع " وحدت وجود" بود که در حقیقت اساس و

---

۱ ـ محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا ، ج ۱ ، ص ص ۵۱ و ۵۷

۲ ـ امیل بریه ، تاریخ فلسفه (دورهٔ انتشار فرهنگ یونانی و دورهٔ رومی) تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۵۵ ش ص ۲۴۳

محور سایر عقاید عرفانی این مکتب محسوب می شود.

مسألهء دیگر از مسایل اساسی عرفان و تصوف در این مکتب " اتحاد و فنا " بود که به عقیدهٔ نو افلاطونیان تعینات مادی و شخصیت فردی ، حجاب اکبر در راه نیل به این هدف عالی محسوب می شود.

نو افلاطونیان به مسألهء " عشق " نیزاهمیت بزرگ می دانند و مانـــــند افلاطون ، تنها راه وصول به دانش حقیقی و معرفت به خدارا ، همان طریقهء کشف و شهود می‌دانستند که توأم با " عشق " صورت می گرفت .

فلوطین معتقد بود که برای رسیدن به وجود مبداء اعلی باید از حس و عقل تجاوز نمود و به سیر معنوی و کشف و شهود متوسل شد و به سیروسلوک در عوالم و جد و حال پرداخت . هر چند فکر و تعقل نردبان عروج به سوی حق است ، اما برای رسیدن به او کوتاه است و وارد حرم قدس شده نمی تواند. (۱)

از نظر فلوطین مراد از حکمت همین وصول به حق است و روح «قوس صعودی و نزولی» را می پیماید. به این توضیح که روزگاری روح انسان از عالم ملکوت به عالم ناسوت آمــــده

---

۱ ـ محمدعلی فروغی ، سیر حکمت در اروپا ، ج.اول،ص۵۲

(قوس نزولی) و میتواند با تزکیهٔ نفس و تطهیر باطن دوباره به سوی مبداء اعلی و اولی سیر نماید(قوس صعودی).

این سیروسلوک سه مرحله دارد: هنر ، عشق و حکمت (۱) که سالک باید آنها را طی نماید.

به عقیدهٔ فلوطین سالک باید طالب وصال و جویای اتحاد با حق باشد، چه وطن حقیقی انسان، " وحدت " است. این وصول به حق " حالت بیخودی " یا " فنا " است که به انسان دست میدهد و در آن حالت از همه چیز و حتی از خود"بیگانه" می شود. لیکن این عالم وقتی دست میدهد که از تعلقات بدنی رهایی یابد.(۲)

۱- همانجا ، ص ۵۴

۲- همانجا ، ص ص ۵۵ و ۵۶

و: شارل ورنر، سیر حکمت در یونان، ترجمه بزرگ نادر زاد، تهران : (۱۳۴۷ ش) ص ص ۲۱۶ - ۲۴۴

و: امیل بریه ، تاریخ فلسفه (دوره انتشار فرهنگ یونانی و دورهٔ رومی) ص ص ۲۴۳ - ۲۶۹

رهبانیت و تصوف در آئین مسیحیت

بارزترین مطلبی که در ارتباط به روشهای عرفانی در آئین مسیحیت به نظر می رسد ،" رهبانیت" است که مفهوم گوشهء نشینی، ترک دنیا و فرار از زندگی اجتماعی را افاده می کند. این روش زاهدانه‌که‌درحقیقت، عکس العمل مؤمنان افراطی مسیحی در برابر اوضاع آشفتهء امپراطوری روم ، موجودیت قساوتها و بیدادگریهای اجتماعی و اختلافات فکری و عقیدتی در جامعهء رومی بود، در قرون چهارم و پنجم میلادی به میان آمد. وعده ای از زنان و مردان مسیحی را بر آن واداشت تا به عنوان پیروی از روش مسیح و آئین وی، به دیرها و صومعه ها روی آورند و زندگی خود را وقف اعتکاف ، ریاضت و عبادت نمایند و رهبانیت را پیشهء خود سازند.

این روش که یک نوع تصوف عملی بود ، به زودی تحت تأثیر شرایط تصوفزا ، در میان مسیحیان به ویژه‌کشیشها و روحانیون مسیحیت رواج پیدا کرد و ازینرو عده ای از زنان و مردان مسیحی، زیر نام " راهبه" و " راهب " به همه‌چیز پشت پا زدند و به حالت انقطاع از زندگی، در صومعه

ها به خلوت نشینی و عبادت پرداختند. برخی دیگر به صورت ژنده پوشان دوره گرد به سیاحت پرداخته و خانه بدوشی را اختیار و با علایم مخصوصی به صورت"تارکین" و"توابین" در آمدند .

در قرن پنجم میلادی که مقارن هجوم و حملهٔ سخت بر برها و ژرمن ها به اروپا ، متصرفات امپراطوری روم و سرزمینهای مسیحی به کلی از هم متلاشی شده و وضع بسیار وخیم وطاقت فرسایی به خود گرفته بود،بازار رهبانیت و تصوف مسیحی بیش از پیش گرم تر شده و بنا بر این مؤمنین و روحانیت مسیحی ، دیر ها و صومعه ها را برای خود پناهگاه اختیار نمودند. (۱)

اما این قضاوت عامیانه که رهبانیت و عزلت گزینی، از تعالیم عیسی مسیح منشاء گرفته ، یا این ادراک پاره‌ای از محققان دایر بر اینکه " رهبانیت و زهد فقط از تعالیم انجیل استنباط می‌شود، بلکه از مهمترین تعلیمات آن و موافق با روح مسیحیت است و می توان گفت که بیش از مذهبی مستعد اخذ آراء زاهدانه و عارفانه

---

۱ ـ عمید زنجانی، تحقیق و بررسی درتاریخ تصوف،ص۸۲ و۸۳

است " (۱) ، مسلم پذیرفته شده نمی‌تواند. زیرا چنانکه میدانیم عیسی مسیح هیچگاه در دنیا عزلت و گوشه گیری اختیار ننمود و خود غالبا" در مهمانیها و مجالس عمومی ظاهر می‌شد و گویا اولین معجزهٔ او نیز در یکی از مجالس عروسی روی داد.

عیسی مسیح چون خود را نجات دهندهٔ مردم میدانست، بنا بر این همیشه به اماکنی که مردم اجتماع می نمودند می‌رفت و حتی بابد ترین گنهگاران معاشرت میکرد ، تا وظیفهٔ خود را بهتر انجام دهد. او هرگز مردم را به عزلت و گوشه گیری دعوت نمی نمود ، بلکه آنان را به خدمت و محبت به مردم دعوت می نمود .(۲)

بااین همه، پس از اینکه انجیل بعد از داستان صلیب به دست عدهٔ ای از حواریون و شاگردان آنها به رشته تحریر و تبلیغ در آمد . عواملی از قبیل تحریف انجیل ازیک سوو عواملی که قبلا" در بالا بدانها اشاره کردیم از سوی دیگر،

---

۱ - دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام،تهران: ۱۳۴۰ش، ص ۶۵

۲ - نورالدین عبدالرحمن، جامی، نفحات الانس، (مقدمه توحیدی پور) تهران : انتشارات کتابفروشی محمودی ، ۱۳۳۶ش ص ۳۶

زمینه ایجاد یک نوع رویکرد تصوفی رادردامن مسیحیت تطبیقی فراهم آورد که از دیدگاه تحقیقی یک بدعت تلقی می شود و بااصل مسیحیت کاملا" بیگانه است .

قرآنکریم در تأیید این مدعا که رهبانیت، بنیاد مسیحی نداشته ، بلکه‌پدیده ای نو ظهور و به تعبیر دقیق "بدعتی" در آئین مسیحی به حساب می رود، می گوید: " ثم قضینا علی آثار هم بر سلنا و قضینا بعیسی بن مریم و آتینا الانجیل و جعلنافی قلوب الذین اتبعوه رأفة" و رحمة"و رهبانیة"ابتد- عوهاماکتبناها علیهم ، الاابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعایتها فآتیناالذین آمنوامنهم اجرهم وکثیر منهم فاسقون "(۱)

یعنی " سپس از پی نوح و ابراهیم و فرزندان آن دو پیامبران خویش فرستادیم و عیسی را از پی آنان آوردیم و او را انجیل دادیم و د ر دل پیروان او رحمت و رأفت و شفقت نهادیم (ولی آنها) رهبانیت را " بدعت " گذاردند و حال آنکه ما آن را بر آنان مقرر ننموده بودیم ، ما جستجو و طلب رضائیت خدا را برآنان مقرر داشتیم ولی آنها رعایتی شایستهء از آن ننمودند . پس ما به مؤمنین آنها اجر دادیم

---

۱ - سوره الحدید ، آیه ۲۷

ولی بسیاری از ایشان فاسقانند. "

از آیهء متذکره به خوبی دانسته می شود که آنچه پیروان مسیحیت از رهبانیت انجام داده اند، از تعالیم اصیل و مورد پسند خدا نبود و به نام " بدعت " مسمی گردیده است که ضمنا مورد نکوهش قرار گرفته است و عاملین آن به گروه فاسقین منسوب گردیده اند.

فصـــــل دوم

فشرده ای از تأریخ عرفان و تصوف در اسلام تا ابن سینا

در آمدی به موضوع :

پیرامون این مسأله که آیادر اسلام ، عرفان و تصوف وجود دارد یا نه ؟ و اگر وجود دارد، منشاء پیدایشرو مشخصات آن از چه قرار است ، نظریات گوناگونی وجود دارد:

دکتر ابراهیم مدکور محقق برجسته معاصر، به این نظر است که " اسلام با رهبانیت مسیحی و ریاضت هندی میانه خوشی ندارد، اسلام پیروان خود را به فعالیتهای دنیوی

و بهره مند شدن از لذات مباح زندگی دعوت میکـند:
" قل من حرم زینةَ الله التی اخرج لعباده و الطیبات من الرزق قل هی للذین آمنوا فی الحیاةَ الدنیا خالصة" یـــوم القیامـــــة . " (۱) به این ترتیب اسلام از طریقه ای که رهبانان در دیرها و صومعه های خود معمول می دارند و روش فقرا و زهاد هند و رنج و شکنجهٔ مطلوب آنان فاصلهء بسیار دارد. "

برخی از خاور شناسان معتقدند که تصوف از خارج به اسلام در آمده است ، مثلا " لامنس " میگوید: " فرقه های قدیم اسلامی چون خوارج و امامیه با تصوف مبارزه داشتند. و " کار ا دووو " معتقد است که قرآن کتابی نیست که نتوانسته باشد مسلکا ، متصوفین را به سوی خود جذب کند، زیرا قرآن بیشتر به مسایل زندگی خارج پرداخته و به مسایل درونی و روحی چندان توجهی ندارد. بنا بر این باید برای تصوف اسلامی مآخذی پیدا کرد خارج از اسلام.

اما نظر" ماسینیون " محقق مشهور فرانسوی چیز دیگری است ، او معتقد است که " بذر حقیقی تصوف در قرآن است و آن بذرها آن چنان کافی و وافی هستند که نیازی بدان

---

۱ ــ سورة الاعـــراف آیـــه ۳۲

نیست که بر سفرهء اجنبی نشست." و نیزمی‌گوید:" هرمحیط دینی که در مورد تقوا وتأمل و اخلاص به پیروان خود تاکید اکید کرده باشد، صلاحیت آن را دارد که روح تصوف در آن ظهور کند. بنا بر این،تصوف مخصوص یک نژاد یا یک زبان یا یک ملت به خصوص نیست ، بلکه پدیده ایست روحی، که به حدود مادی ، لغت و نژاد محدود نمی شود، پس تصوف اسلامی، از قرآن... سرچشمه گرفته و تطـــــور پذیرفته است (۱)

ولی با توجه به نصوص قرآنی و احادیث قولی و فعلی پیامبر اسلام به خوبی قابل درک است که اسلام، بر خلاف رویکرد های تصوف متعارف، آئین اعتزال و ترک مطلق دنیا و فروخفتن در انزوا و اجتناب از لذات حلال دنیوی نبوده، بلکه آئین فطرت و اعتدال(۲) و دور از هرگونه افراط و تفریط است که پیروان خود را در پهلوی تحریض به اهتمام در امـــــور دینی، از استلذاذ به‌اموردنیوی نه تنها منـــع

---

۱ ـ حناالفاخوری و خلیل البحر، تآریخ فلسفه در جهان اسلامی ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات زمان چاپ دوم ، ۱۳۵۸ ج . اول ، ص ۲۴۴

۲ ـ وکذالک جعلناکم امه وسطا سوره البقره آیه (۴۳)

نمی کند، بلکه به تمتع از آن فرا میخواند : " و ابتغ فیما آتک الله الدارالاخرة ولاتنس نصیبک من الدنیا "(۱)

و نیز اهداف مورد نظر از ارسال پیامبر اسلام ، اصلاح جامعه وهدایت مردم در امور دنیوی و اخروی است که طبعا" این مأمول و مأموریت توأم با مداخلهء قطعی و جدی پیامبر در امور دنیوی و همراه با کرداری است که با اعراض از دنیا و اعتزال از جامعه و مردم آن، جور نمی آید. این مدعا را علاوه بر اینکه اشتراک پیامبر اسلام در همه امور اجتماعی و حتی اشتراک او در نبرد های رویا روی با دشمنان اسلام، تأیید می کند ، بلکه روایات متعددی از او وجود دارد که مثبت این مدعای ما است . چنانکه از پیامبر اسلام روایت است: " بهترین شما آن نیست دنیا را برای آخرت ترک کند، یا آخرت را برای دنیا از دست بدهد، بلکه بهترین شما آن است که از این و آن بهره مند شود" (۲) و نیز روایت است که : " عده ای از یاران پیامبر که بهسفر

---

۱ - سورة القصص ، آیه ۷۷

۲ - ابن قتیبه ، عیون الاخبار، ص ۳۷۵ به نقل از : گولد تسیهر ، زهد و تصوف در اسلام ، ترجمه محمد علی خلیلی، تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۳۰ ش، ص ۱۷

رفته بودند، تعریف یکی از همسفران خود را نموده و گفتند. این شخص تا وقتی سوار بود بـــه خواندن او راد وادعیه سرگرم بـــود و چون به منزل می رسیـــد به نماز می پرداخت . پیامبر پرسید : پس چـــه کسی شتر او را علوفه مـی داد و غذای او را آمـــاده می کرد؟گفتنـــد ما همـــه این کارها را برای او انجام مـی دادیم . پیامبر گفـت : پس همهٔ شما از او بهتر هستید. " (۱)

از سوی دیگر با مراجعه به منـــابع تاریخی در همین زمینه ، ملاحظه می نماییم که گرایشهای عـرفانی و تصوفی در اسلام از اواخـــر نیمهء اول قرن دوم هجری آغاز گردید، و پیش از این تاریخ،نام و نشانی ازین مسلک در اســـلام بمشاهده نمی رسد . و این مطلب را سران صوفیه و از جمله جامی ، به حواله از سخن امام القشیری (۲) ودیگرپژوهشگران

---

۱ ــ ماوردی ، اعلام النبوة ، قاهره : ۱۳۱۹ هجری،ص ۱۵۳ بـــه نـقـل از گـولـد تسـیهر ، زهـــد و تصـــو ف در اســـلام .

۲ ــ نورالدین عبدالرحمن جامی، نفحـــات الانـــس، تهران : انتشـــارات کتـــابفروشی محمـــــودی، ۱۳۳۶، ص ۲۸

و محققین بزرگی نظیر ابن خلدون (۱) قبول دارند که اطلاق و استعمال کلمه صوفی و تصوف دربارهء مسلک جدید و پیروان آن از قبیل ابوهاشم کوفی و ذوالنون مصری و هم قطاران آنان از قرن دوم هجری آغاز گردیده است .

عوامل پیامد چنین گرایشهایی کلا همان عللی است که در ایجاد رویکرد های تصوفی پیش از اسلام نیز نقش داشت و در اسلام ، بعد از رحلت پیامبر (ص) و پیدایش فرق مختلفه و اختلافات سیاسی و گروهی‌این فرق و به میان آمدن برخی رویه های دنیا طلبی یک عده و عکس العمل عمدهء دیگر نسبت به این وقایع از یک طرف و اختلاط مسلمانان با فرهنگ و عقاید گوناگون ملل و ادیان گذشته از سوی دیگر، مجموعا زمینه هایی را مساعد گردانید تا عده ای بیش از پیش به امور مربوط به ترک دنیا و گرایش به زهد میلان نمایند، و در نتیجه رفته ، رفته این رویهء خود را به سلسلهء از آیات قرآنی گویا مؤید سلوک تصوفی ، از قبیل لاتلهکم اموالک و لا اولادکم عن ذکر الله (۲)،

۱ـ ابن‌خلدون ، المقدمه ، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات بنگاه نشر و ترجمه کتاب ، ج (۲) چاپ چهارم ، ۱۳۵۹ ش ، ص ۹۶۸
۲ ـ سوره المنافقون ، آیهء ۹

((فسوف یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه)) (۱)، ((ومن یتوکل علی الله فهوحسبه)) (۲) ، ((رضی الله عنهم و رضواعنه)) (۳) و ((هو الاول والآخروالظاهر و الباطن و هو بکل شئ علیم)) (۴) ، ((فاینما تو لو افثم وجه الله)) (۵) وغیره و نیز احادیثی، نظیر ((... اذارآیتم العبد یعطی زهدا فی الدنیا و قلة منطق فاقتربو امنه فانه یلقی‌الحکمة)) (۶) وغیره، مستند سازی نمایند. این گرایش به مرور زمان پیشرفت و انکشاف نمود و بناء در پیروان اسلام نیز تصوف به گونهء حتی افراطی آن به بار آمد ، که اینک ما طی همین فصل به گونهء بسیار فشرده، عمده ترین عوامل تأریخی پیدایش و مسایلی که ازین دو عامل وارد معارف عرفانی اسلام گردید ، به مطالعه و بررسی پژوهشی می گیریم.

---

۱ ـ سورة المائده ، آیهء(۳)
۲ ـ سورة الطلاق ، آیهء(۳)
۳ ـ سورة المائده،آیهء (۱۱۹)
۴ ـ سورة الحدید ، آیهء(۳)
۵ ـ سورة البقرة ، آیهء(۱۱۵)
۶ ـ ولی الدین، محمد بن عبدالله ، مشکوة الصابیح، انتشارات مطبهء لاهور ، ۱۳۷۵ هـ ، ص ۴۴۶

عوامل داخلی پیدایش عرفان و تصوف در اسلام

منظور نگارنده از ((عوامل داخلی)) به طور کلی مجموعه‌ای از زمینه های تاریخی ، عوامل و انگیزه های است که در دایرهٔ داخلی اسلام،در پیدایش اندیشه ها و رویکرد های عملی عرفان و تصوف نقش داشته اند. و چنانکه قبلا در بحث تمهیدی این فصل اشاره شد،در قرآن مجید و احادیث نبوی مدارکی هم وجود دارد که به گونه های متنوع میتوانند، ته مـــا یه های استمساکی عرفان و تصوف را فراهم آورند که ما در اینجا از ذکر مجدد و تفصیل آنها،به علت تعهدی که در فشرده نویسی نموده ایم، خود داری می کنیم، مع‌الوصف به طور کلی باید متذکر شویم که اساسی ترین عامل داخلی در رویکرد تصوفی و عرفانی در اسلام،همانا تردید قطعی اسلام پیرامون اعتقاد به حیات اخروی و ایمان به سعادت کامل و خوشی های آخرت که نهاءً در مقایسه با نعمات دنیوی ارجحت دارند، نهفته است، عقیده مند چنین دیدی، طبعا می باید، به امور مربوط به آخرت که در نهایت قسما عدم اهتمام اورا به امور دنیوی نیز فراهـــم مـــی آورد توجه مزید داشته باشد.

افزون بر این با مطالعهٔ تاریخ اسلام و مراجعه به تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن پس ازرحلت پیامبر اسلام، ملاحظه می کنیم که زمینه های گرایش نسبتا یک جانبه به دنیا از یکسو از جانب عده ای و عکس العمل عدهٔ دیگر ازین گونه گرایشها از سوی دیگر ، زمینه هاي رافراهم آورد تا میلان جدی تری به جانب امور اخروی و بنا بر آن ترس از خدا و تقوای بیشتر و ضرورت استدام آن ذهنا قابل توجه و عملا رویهٔ مورد پسند واقع گردد.

بنا بر آن چنین زمینه ها و عوامل و انگیزه ها سبب شد تا تصوف به گونه ها و درجات متفاوت و در طی قرون اولیه اسلامی ، به عالم پیروان اسلام نیز جای گیر شود. ما در اینجا به گونهٔ مطالعه و بررسی گذر اسیر تاریخی این رویداد های مربوط به پیدایش عرفان و تصوف را دنبال می کنیم :

مرحله اول طلایه های تصوف (زهد) : در این دوره که از نگاه تأریخی قرن اول هجری را در بر می گیرد، غالب مسلمین،اهل دین و زهد اند و حتی ، نام ویژه ای که بیانگر فرقه ای بنام اهل عرفان و تصوف باشد درین دوره به‌نظر نمی رسد. امام قشیری در بیان وضع این دوره مینویسد :

((... پس از رسول (ص) مسلمانان حتی فاضلترین شان را جز به نام ((صحابی)) ننامیدند... و چون عصر ثانی رسید،آنانکه با صحابه صحبت کرده بودند((تابعین)) نامیده شد ند و آنانکه پس ازایشان آمدند((اتباع التابعین)) خوانده شدند. پس از این مردمان مختلف شدند و رتبه ها متمایزشد، بنا برآن عده ای راکه خاص بودند و به کار دین عنایت بزرگ داشتند ((زهاد وعباد)) خواندند.))(۱)

ابن خلدون ، عرفان و تصوف را ((دانش جدید)) در معارف اسلامی نامیده و به هدف بیان وضع ابتدایی این رویکرد، اصل آن را ملازم شدن و روی آوردن به عبادت و توجه به خدایتعالی و اعتراض از آنچه عموم بدان رومی آوردند دانسته است . (۲)

زهد و تقوای مسلمین صدر اسلام عملی و معتدلانه بود، یعنی مسلمانان سرگرم کارهای معاشی و تکالیف اجتماعی

---

۱ - ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن ، القشیری ، رسالهٔ قشیریه ، تصحیح بدیع الزمان فروزا نفر، تهران: انتشارات بنگاه نشر و ترجمه کتاب ، ۱۳۴۵ ش،ص ۲۵

۲ - ابن خلدون ، المقدمه ، ج ۲ ص ۹۶۸

خــــود بودند و با هر مشکلی مبارزه میکردند و میکوشیدند که اوضاع و احوال بهتری در جامعهء مسلمین به وجود بیاورند، ولی در عین حال به هیچوجه از تقوا دست بر دار نبودند، چنانکه به قول امام قشیری ، حضرت ابوبکر گفته بود:

((ماازهفتاد گونه حلال دست بر داشتیم،از بیم آنکه در حرام افتیم)) (۱) وکذا حضرت عمر بن خطاب که در کسوت پارسایی و زهد و تقوا بر ممالک وسیعی خلافت داشت (۲) و به همیـــن ترتیب حضرت عثمان و حضرت علی که در علم و تقوا معروفیت خاص دارد و بیشتر صوفیه او را پس از پیامبر رهنما و معلم خود میشمارند ۰ (۳)

یکی از نشانه های برجسته و مشهود زهد و تصوف صدر اسلام ، زندگانی((اهل صفه)) است ۰اهل صفه فقرایی بودند که بر پیامبر وارد شدند و چون مسکن و اهل و عیال نداشتند،رسول اکرم (ص) دستور فرمود در صفه ای از مسجد سکنی پذیر شوند ۰ (۶) بنا برآن ایشان در همان

۱ـ عبدالکریم، القشیری، رساله قشیریه، ص ۱۶۶

۲ـ دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف دراسلام،ص ۱۷

۳ـ نورالدین عبدالرحمن، جامی، نفحات الانس ، (مقدمه توحیدی پور) ،ص ۲۸

۴ـ همانجـــا،ص ۳۰

صفه زندگی میکردند و بازهد و تقوا مصروف عبادت بودند.

از پیشروان زهد این دوره، میتوان از ابوذر غفاری ، حذیفه بن یمان ، اویس قرنی و صهیب وغیره نام برد و بعد از آنها، جماعتی به نام ((نساک)) و ((زهاد)) و ((بکائون)) پدید آمدند.

مختصر اینکه تصوف در این عهد، طریقهء عملی بوده نه نظری که با عمل صادقانه به احکام شرعی همراه بود، و از مباحث نظری و مجاد لات علمی در آن اثری نبود . چنانکه ابوالحسین نوری میگفت : ((تصوف نه رسوم است و نه علوم ، لیکن اخلاق است.)) و ابو محمد رویم گفته بود: ((تصوف ایستادن است بر افعال حسن.)) (۱)

تصوف در قرن دوم هجری : تصوف در قرن دوم هجری که ابتداء ظهور آن است درقدم اول عبارت بوده از توجه مفرط به‌زهد و عبادت بر طبق اوامر و نواهی شریعت اسلام . و چون شریعت اسلامی ، هم اهتمام به عبادات و معاملات داشته و هم اهتمام به مجاهده و محاسبه و مراقبهٔ نفس؛ لهذا یک صنف از علماء به تحصیل مسایل عبادات و معاملات

---

۱ ـ دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۲

پرداخته ، به فقهاء مشهور شدندو صنف دیگر به مجاهده و محاسبه و مراقبهٔ نفس مشغول شده، به صوفیه معروف گردیدند.

موضوعات تصوف در این قرن عبارت بوده از ورع ، زهد، مراقبه ، توکل ، صبر ، شکر ، محاسبه ، مجاهده ، اخلاص، محبت ، معرفت و ازین قبیل که در آغاز، تمام این مطالب یکسان مورد توجه قرار میگرفت،ولی طولی نکشید که پیشوایان طریقت هریک به یکی ازین موضوعات بیشتر متوجه و مستغرق آن شدند ؛ چنانکه شقیق بلخی اهل توکل ، جیند اهل توحید، معروف کرخی اهل زهد و سری سقطی اهل ورع بوده است.(۱)

بحث رویکرد به ((وحدت الوجودی)) هم با آنکه بسیار کم در حرفهای صوفیان این عهد دیده می شود، ولی بازهم زمینهء آن در دست تهیه شدن است ، چنانکه این مطلب از گفته محمد واسع از صوفیان معروف این عهد که ((مارأیت شیئا الا ورآیت الله فیه)) (۱) حاکی از همین امر است.

۱ـ شیخ محمد لاهیجی ، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۷ ش ، مقدمه کیوان سمیعی ، ص ۲۲

۲ـ دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام ، ص ۳۶

دیگر از چیز های تازه ای که از اواسط قـــــرن دوم هجری در تصوف این عهد شایع میشود، شروع به این زمزمه است که روح و باطن احکام شریعت مهمتر از صورت و ظاهر آن است. مثلا در "تذکرة الاولیا" ذکر است که ((یکی با بشرحافی ، مشورت کرد که دو هزار درم حلال دارم ، میخواهم به حج بروم ، گفت تو به تماشا می روی ، اگربرای رضای خدا میروی،وام درویشی چند بگذار یا به یتیمی یا عیالداری، که راحتی به دل ایشان رسد ، از صد حج فاضلتر ؛ گفت رغبت حج بیشتر دارم ، گفت از آنکه این مال نه از وجه نیک به دست آورده ای ، تا به ناوجه خرج نکنی، قـــــرار نگیـــری . (۱)

دیگر از خصوصیات این دوره که در بخش اخیر قرن دوم هجری رویداد، پیدایش و رواج کار برد کلمۀ((صوفی)) و ((تـــصوف)) است که پیرامون معنای لغوی و هم اصطلاحی آن در میان محققین اختلاف نظر اســت :

---

۱ - شیخ فریدالدین عطار، گزیـــده تذکرة الاولیـــاء، به کوشش دکتـــر محمـــد استعلامی ، تهـــران : انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی ، ۱۳۵۲ ش ، ص ۹۹

برخی منشاء اشتقاق لغوی آن را ((صف)) (۱)، بعضی ((صوفة القفاء)) (۲)، عده ای ((صوفانه))، گروهی ((صفه))، پاره‌ای ((صفا)) (۳)، بعضی ((صفو))، برخی ((سوفوس)) (۴) دانسته اند.

معتبر ترین نظری که پیرامون اشتقاق لغوی و سابقهٔ تاریخی این واژه ابراز شده و محققین زبر دستی نظیرامام القشیری (۵) ، ابونصر سراج (۶) ، لاهیجی (۷)، ابن خلدون (۸)، نیکلسن انگلیسی (۹) و نولد که آلمانی(۱۰) آن راتأیید

---

۱ ــ علی بن عثمان، هجویری، کشف المحجوب،لاهور: انتشارات سجاده نشین، ۱۹۸۷،ص ۳۶

۲ ــ عمید زنجانی،تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف،ص۱۶۵

۳ ــ هجویری،کشف المحجوب ، ص ۳۶

۴ ــ نیکلسن،اسلام و تصوف، ترجمه محمدحسین مدرس نهاوندی، تهران : انتشارات زوار ، ۱۳۴۱ش ، ص ۳

۵ ــ امام القشیری،رساله قشیریه ، ص ص ۲۵ و ۴۶۸

۶ ــ دکتر قاسم غنی تآریخ تصوف در اسلام، ص ۴۱

و : ابوالعلاء عفیفی ، الثورة الروحیة فی‌الاسلام، قاهره: انتشارات دارالمعارف، ۱۹۶۳ ، ص ۳۱

۷ ــ لاهیجی،مفتاح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۴

۸ ــ ابن خلدون، المقدمه،ج ۲، ص ۹۶۹

۹ ــ جامی، نفحات الانس ، مقدمه توحیدی‌پور، ص ۹

۱۰ــ نیکلسن، اسلام و تصوف ، ص ۴

<—

کرده اند ، و واقعا بیش از نظر دیگری قابل توجیه‌و تأیید است، نظریه‌ای است که کلمهٔ ((صوفی)) را به معنای ((پشمینه پوش)) دانسته است .

کذا در تعریف و افادهٔ اصطلاحی این واژه،اختلاف نظر وجود دارد ، نیکلسن،با توجه مدارک تصوف تا قرن پنجم هجری،((هفتادو هشت)) تعریف را برای واژهٔ ((تصوف)) گرد آورده و ابومنصور عبدالقادر بغدادی در حدود ((یکهزار)) تعریف را برای این واژه جمع آوری کرده است . (۱) که ذکر آنها از حوصله این گفتار ما بالا است وصرف به گونهٔ مثال چند تعریف را تذکر می دهیم:

جنید بغدادی میگوید: تصوف فهم آن است که ذات او وحدانی است، نه کس او را فرا پذیرد و نه اوکس را و نیز گفته است : تصوف آن است که با خدا باشی بی علاقتی. شبلی می‌گوید: تصوف نشستن است با خدای عزوجل و

<- و: ابوبکر محمدالکلا بازی ، التعرف لمذهب اهل التصوف، قاهره : انتشارات مکتبة الکلیات الازهریه ، ۱۹۶۹ ص ص ۲۸ - ۲۹

۱ - گولد تسیهر ، زهد و تصوف در اسلام، ترجمهٔ محمدعلی خلیلی ، ص ص ۸۵ و ۸۷

و تو را هیچ اندوه نه . ذوالنون مصری میگوید: صوفیه قومی باشند خدای را بر همه چیز ها بر گزیده و خدای ایشان را بر گزیند به همه چیزی .(۱)

و به گفته جامی ، اولین کسی که او را ((صوفی)) خواندند ((ابوهاشم کوفی)) بود و اولین خانقاهی که برای صوفیان بنا گردید در ((رملهء شام)) واقع است.(۲)

تصوف در قرن سوم هجری : در قرن سوم هجری،تصوف به مرحله رشد و کمال رسید،به طوری که میتوان گفت تصوف به معنای کلمه،از قرن سوم شروع شده است . توضیح اینکه تصوف در این قرن کم کم شکل دیگری به خود گرفت و فرقهء صوفیه رسما در مقابل فرقیکه در اسلام ظاهر شد به حیث یک فرقه صاحب تشکیلات و آراء و عقاید مخصوص عرض اندام کرد. علت اساسی را میتوان در وجود عام انتشار علوم، فلسفه و اندیشه های عرفانی و تصوفی بیگانگان که در قرن سوم هجری از طریق ترجمه به دست مسلمانان افتاد، دانست. طبیعی بود ،گرایندگان عرفان و تصوف قرون اولیه هجری می بایست در قبال اندیشه های بیگانگان نیز موقفی داشته

---

۱ ـ امام القشیری، رساله قشیریه ، ص۴۷۰،۴۷۲و۴۷۳

۲ ـ جامی، نفحات الانس ، ص ۳۱

باشند ، ازینرو ایشان در تأسیس بنیاد های نظری تصوف پرداختند و در نتیجه تصوف از بساطت اولیهٔ خود بیرون آمد و رنگ علمی و فلسفی به خود گرفت .

چهره های برجسته تصوف این قرن ، معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ هـ) ، سری سقطی (متوفی ۲۵۲ هـ) و جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷ هـ) بود.

معروف کرخی مردی زاهد، عابد، خبیر، حلیم و تارک دنیا بود ، عطار در مورد او می‌گوید:((... پس چون وفات کرد از غایت خلق و تواضع او بود که جهودان، ترسایان و مؤمنان هریک گفتند که وی از ما است ...)) (۱)

سری سقطی که مرید معروف کرخی است ، علاوه بر زهد و ریاضت بسیار و تقوا ، شفقت به خلق و ایثاررا برای نجات مهم می شمرد. از حقایق و توحید و عشق صحبت می‌کند و به باطن معنای شریعت نسبت به ظاهر آن بیشتر اهمیت میدهد . عطار از اقوال او نقل کرده می گوید : و گفت ((اگر نه آنستی که تو فرموده ای که مرا یاد کن به زبان، یاد نکردمی ، یعنی تو در زبان من نگنجی و زبانی که

---

۱ ــ دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام ص ۴۸

به لهو آلوده است به ذکر تو چگونه گشاده گردانم؟)) (۱)

اما جنید که به القاب ((سید الطایفه)) ،((سلطان المحققین)) ، ((لسان القوم)) و ((عبدالمشایخ)) خوانده شده است ، مظهر کمال تصوف معتدلانه است ، تصوف با او،وارد مرحله تازه ای شد، صوفیان این دوره،دست از ریاضت به حد افراط و میراندن جسد و فخر به فقر ،برداشته و فحوای کلام آنها این است که ریاضت مرحله اول سفر طولانی است و بمنزلهء ورزشی است برای حیات مهمتر روحانی. از گفتار او است که ((اگر فردا خدا مرا گوید که مرا ببین ، نبینم، گویم چشم در دوستی غیر بود و بیگانه و غیرو غیریت مرا از دیدار باز میدارد که دردنیا بی واسطه چشم میدیدم .)) (۲)

از سایر بزرگان صوفیهء قرن سوم ، میتوان از ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵ هـ) و یا بزید بسطامی (متوفی ۲۶۱هـ) نام برد که کم و بیش وحدت الوجودی بوده اند.

ذوالنون از صوفیان نسبتا معتدل بود و از معرفت الهی

۱ـ شیخ فریدالدین عطار، گزیدهء تذکره الاولیاء ص ۲۲۵
۲ـ دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام ، صص ۴۹ـ ۵۰

بیشتر صحبت میکرد تا از اتحاد و وصول . ولی بایزید بسطامی بیشتر و حدت الوجودی بود. همین صوفی بود که گفته بود((لیس فی جبتی سوی الله)) و نیز از وی حکایت است که گفت : ((... درخت احدیت دیدم ،مرا برگرفت و پیش خود بنشاند . گفت ای بایزید! خلق من دوست دارند که تو را ببینند، گفتم بیارای مرا به وحدانیت و در پوش مرا به یگانی تو و به احدیتم برسان تا خلق تو چون مرا ببینند، تو را بینند، آنجا تو باشی نه من.))(۱)

مختصر اینکه هرگاه در صدد بیان مشخصات کلی و عمدهء تصوف قرن سوم هجری بر آییم ، میتوانیم سه مشخصهء اساسی زیر را در زمینه در یافت کنیم :

اول آنکه در این عهد تصوف به تفکر و تد بر وامعان نظر، بیشتر اهمیت میدهد تا به ریاضتهای شاقه ؛به این معنی که زندگی سخت و پر مشقتی را که صوفیان قرن دوم هجری،نظیر ابراهیم ادهم و رابعهء عدویه و امثال آنها اساس نجات میداشتستند، صوفیان این دوره از قبیل جنید و پیروانش

---

۱ - داکتر تریشس ستیس ، عرفان و فلسفه، ترجمهٔ بهاءالحق خرمشاهی ، چاپ سوم ، تهران : انتشارات سروش ۱۳۶۷ ش ، ص ص ۴۸ - ۴۹

کنار میگذارند، یا لااقل کمتر مهم می شمارند، بلکه در عوض، درین عهد، پایه های نظری تصوف بیش از پیش استحکام می یابد.

دوم آنکه شیوع افکار وحدت الوجودی، کارواینجا کشانیده و پیروانی به خود یافته بود که صوفیه ((اتصال به خدا)) را ، تنها منظور و مقصود صوفی میدانستند و از این منظور عالی که گذشت ، به هیچ چیز اهمیت نمیدادند ، این امر کار را به جایی کشانید که فقها و متشر عین بر آشفته شدند و حتی دست به تکفیر عده ای از صوفیه زدند و صوفیه از این بابت مورد آزار و اذیت و حتی عده ای به قتل رسیدند.

سوم آنکه صوفیه در این عهد به شکل حزب و فرقه خاصی در آمدند، یعنی خصوصیات حزبی و مقررات و رسوم آداب فرقه یی پیدا کردند و هر حزبی تحت رهنمایی و سرپرستی شیخ ، مرشد و پیری در آمد، شیخ کاملا- بر مریدان مسلط بود و اعمال مریدان را تحت مراقبت داشت و هریکی از مریدان را وادار میکرد که از او امر مرشد پیروی کند و نظامات را رعایت نماید. (۱)

---

۱ ـ دکترقاسم غنی ،تاریخ تصوف دراسلام، ص ۵۸

لزوم پیروی از شیخ به حدی قوت گرفت که تأثیرات تاریخی آن در قرون بعدی تصوف نیز اثر گذاشت، چنانکه صوفی و عارف شهید عین القضاة همدانی میگفت:((من لاشیخ له لادین له)) و ((من مات بغیر امام مات میتة جاهلیه))(۱)

عرفان و تصوف قرن چهارم (عهد ابن سینا): قرن چهارم و آغاز قرن پنجم هجری (عصر ابن سینا) در تأریخ تصوف ، یکی از ادوار مهم شمرده میشود ، مشخصات عمدهء تصرف این دوره که میتوان پیشینه آن را تا اواسط قرن سوم رسانید و تأثیرات آن را به گونه های متفاوت در قرون بعدی نیز ملاحظه نمودعبارت بود از تمایل تصوف به عرفان، پناه بردن صوفیان به رموز و اسرار ، باطن جویی حاد و برتری حقیقت بر طریقت ، تشکل و تحزب صوفیه ، پیدایش حلقات صوفیه ، پیدایش تألیفات صوفیه و مظاهری از انشعاب بیسابقه در تصوف . (۲)

در اوایل قرن چهارم هجری با فوت جنید بغدادی، حسین بن منصور حلاج و ابوبکر شبلی و سایربنیاد گذاران نهضت

ن

۱ - عین القضاة، المیانجی الهمدانی، شکوی الغریب، تهرا: انتشارات جامعه ، ۱۹۶۲ ص۱۰

۲ - عمید زنجانی، تحقیق و بررسی درتآریخ تصوف، ص۲۱۱

جنید ، تصوف ، جریان تحولات و انکشافات تصوفی نسبتا به کندی مواجه شد(۱) . علت عمدهٔ این کندی ،مقابله نمودن فقها ومتشرعین اسلامی با صوفیه بود که به تکفیرو حتی قتل عده ای از صوفیه منجر گردید و بنا بر این میتوان عرفان و تصوف قرن چهارم هجری را امتداد رشد نطفه های قرن سوم هجری دانست که در قرن چهارم بیش از پیش دچار مقابله با اندیشه های فقها و نیز فلاسفه گردیده است و با توجه به این سرنوشت ،خویشتن را عیار نموده است .

بنابران صوفیه ناگزیر بودند آراء و عقاید خود را ضمن اصطلاحات و استعاراتی بیان نموده و ادعا کنند که گویا مذهب شان رنگ سیاسی و گروهی ندارد و با قوانین هر شهر و دیاری نیز مخالف نبوده ، بلکه صوفی در هر کشوری که هست باید از قوانین آن کشور اطاعت نماید. صوفیهء این قرن اصول عقاید خود را روی خدا شناسی که سر انجام به خود شناسی منجر میشد ،گذاشته و معتقد بودند که مردمان جهان تازمان پیدایش تصوف برای رسیدن به این هدف ، دوراه را اختیار کرده بودند: یکی راه دین و دیگری راه فلسفه ، ولی تصوف هیچ یک ازین دوراه را کافی برای رسیدن به کمال

---

۱ ـ همانجا ، ص (۲۳۷

نمیداند . زیرا اهل دین از خوف دوزخ و امید به بهشت به عبادت می پردازند که این کار آنها اگرچه ظاهرا بسیاری از مفاسد اخلاقی را جلوگیری میکند،ولی نمیتواند بیخ فساد و تباهی را در دلهای انسان ها بخشکاند و کذا تقلید آنها مانع از پرواز در آسمانهای دل است . همچنان در مقام تردید وانتقاد بر فلسفه، به این نظر بودند که ملاک حقیقی نزد فلاسفه، عقل است و عقل هم محدود ، لذا با وسیله محدود نمیتوان به درک حقیقت کامل نایل شد، روی همین دلیل مرشدان خانقاه ها ، نو صوفیان را از خواندن کتب فلسفه منع میکردند. (۱) با آن هم جسته و گریخته استفاده علمی و بحثی عرفا و صوفیه از فلسفه، پوشیده نیست و حتی رویکرد های عرفانی عده ای نظیر ابن سینا صبغهٔ فلسفی دارد.

اما خود صوفیه که چنان انتقاداتی بر فقها و فلاسفه میکردند، چه راهی را در پیش گرفتند . طبیعی است که راه بر گزیده مورد نظر آنها همان راه ((محبت)) است که از آن به ((عشق)) تعبیر کرده اند. صوفیه به این

---

۱ - سیدصادق گوهرین، حجة الحق بوعلی سینا ، تهران: انتشارات کتابخانه ایران ، ۱۳۳۱ ش ، ص ۲۴۷ و ۲۴۸

عقیده بودند که عشق اساس تصوف است و بیخ همه بدی ها و زشتی ها و نا پاکیهاو مفاسد و تباهی را میسوزاند. راهی را که متشرع با هزاران وسواس،طی چندین سال میخواهد بپیماید و فیلسوف با خرده‌گیری های خود عمری در سر آن میگذارد، صوفی عاشق در یک آن طی میکند . از نظر آنان هرگاه عشق با تعلیمات آنان توأم شود ، حجابها را از جلو چشم سالک بر خواهد داشت و او را در اسرع وقت به کمال مطلوب خواهد رسانید وبه((بقاء بالله)) خاتمه اش میدهد.(۱)

در قرن چهارم تعداد زیادی خانقاه و رباط وجود پیدا کرد . خانقاهیان برای تربیت نو مریدان دوراه اتخاذ میکردند، پیروان طریق اولی معتقد بودند که نو آموز باید برای رسیدن به هدف و کمال مطلوب،مقامات و حالاتی را طی نماید که با ریاضتهای شاقه ، اورا دو اذکار فراوان توأم است، پیروان طریق دومی برآن بودند که برای رسیدن به کمال ، ریاضت و مشقت لازم نیست ، بلکه هدف مذکور به وسیله مصاحبت و یاری و رفاقت با مردان کامل، قابل حصول می باشد.(۲)

از جمله صوفیه قرن چهارم ، شیخ ابوسعید ابوالخیـــر،

---

۱ ــ همانجا ، ص ۲۴۹

۲ ــ همانجا ، ص ۲۵۰

برای رسیدن به هدف مورد نظر عرفانی ـ تصوفی ،طی طریق رالازم میشمارد و ضمن این سفر به احوال و مقاماتی اشاره دارد که شامل هفت مرتبه میگردد ۰ (۱)

مطلب دیگری که در تأریخ عرفان و تصوف قرن چهارم به میان آمد و در قرون بعدی به انکشاف آن افزوده شـــد، ((سماع صوفیه)) است ۰ ولی رواج آن در این قرن،نسبتا کم بود، علت آن بود که عده ای از صوفیه آن را تردید و انکار میکردند و به ویژه فقها و متشرعین آن را ،نار وا ،تلقی مینمودند، ولی با این هم برخی از صوفیهٔ این قرن و از جمله شیخ ابوسعید ابوالخیر، آشکارا آن را ترویج میکردند و در سفر و حضر از سماع اغانی ابا نمی ورزیدند، (۲)

در ارتباط به عرفان و تصوف قرن چهارم هجری، قابل یادآوری میدانیم که در این قرن،در خراسان و سایر نواحی نزدیک به محیط زندگانی ابن سینا ، مردان بزرگی که هریک در عرفان و تصوف شهرتی داشته اند، بسر میبردند مانند

۱ـ مراجعه شودبه :محمدبن منور، اسرار التوحیدفی‌مقامات‌شیخ ابی سعید، به‌اهتمام‌دکترذبیح‌الله صفا ،تهران:انتشارات‌امیرکبیر چاپ سوم ، ۱۳۵۴ ش ص ص ۲۹۹ – ۳۰۰

۲ـ دکتر ذبیح الله صفا ، مقدمه یی بر تصوف، انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۵۵ ش ، ص ۳۹

ابـــو مزاحم شیرازی (متوفی ۳۴۵ هـ) در فارس ، ابو یعقوب یوسف بن الحسین الرازی (متوفی ۳۰۳هـ) در ری و جبال، ابوبکر و رّاق ترمذی در بلخ ، حسین بن منصورالبیضاوی مشهور به حلاج (مقتول ۳۰۹هـ) در بغداد، شیخ ابوسعید ابوالخیـــر (متوفی ۴۴۰ هـ) در سرخس، ابوالحسن علی بن جعفر خرقانی (متوفی ۴۲۵ هـ) در خرقان (۱) وغیره که ذکر نام همه ای آنهاازحوصلهء این مقال بیرون است .

و در فرجام بحث مختصر اوضاع عرفان و تصوف قرن چهارم، ناگفته نگذاریم که تألیف کتب پیرامون مقامات صوفیه یا شرح و تدوین مبانی تصوف، هم، از همین قرن آغاز گردید که از آثار این دوره، از جمله کتاب ((التعرف)) تألیف ابوبکر بن اسحاق بخاری و کتاب ((قوت القلوب)) تألیف ابوطالب مکی (متوفی ۳۸۶هـ) و کتاب ((اللمع فی التصوف)) تالیف ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸ هـ) قابل یاد آوری است(۲) که بحیث مراجع معتبر از شهرت فوق العاده

ن

۱ ـ دکتر ذبیح الله ، صفا ، تأریخ ادبیات ایران، ج اول،تهرا : انتشارات امیر کبیر ، چاپ پنجم، ۱۳۵۶ش،ص ۲۵۵

۲ ـ همانجـــا ، ص ۲۵۷ و نیـــز : دکتـــر صفا ،مقدمه یی بر تصوف ، ص ۴۸

برخوردار است.

این بود فشرده ای از اوضاع و روزگار عرفان وتصوف و عواملی که سبب گسترش این رویکرد درقرن چهارم هجری گردید. طبیعی است که اطلاع شیخ الرئیس بر آنچه از عرفان و تصوف در این قرن وجود داشت محدود نبود، بلکه‌او عرفان و تصوف را به گونهٔ مجرد و یادر اختلاط با اندیشه های فلسفی اسلاف خود نیز مطالعه و فراهم آورده بود و درنتیجه در دایره معارف مکتسبه و اختصاصی خود، مقامی را برای عرفان دیده و نظریه ویژه ای را درهمین زمینه پرورده و پذیرفته است که مادر ابحاث مربوط به عرفان او، به گونهٔ نسبتا تفصیلی به ارائه و بررسی آن می پردازیم . ولی تا پیش از این ابحاث ، به بررسی عوامل خارجی پیدایش عرفان و تصوف دراسلام می پردازیم.

زمینه ها و عوامل خارجی پیدایش

عرفان و تصوف در اسلام

منظور ما در اینجا از عوامل خارجی در پیدایش وانکشاف عرفان و تصوف ، منابع و مآخذ غیر اسلامی است که به گونه ای دراندیشه های عرفانی - تصوفی اسلامی تاء ثیر نموده و جای خودرا در چوکات تصوّف اسلامی باز کرده است .

انگیزه های پذیرش منابع خارجی به نزد عرفا وصوفیهء اسلامی واضح است. صوفیه پس از اینکه به نام خداجویی ناب، به تفکراتی ، نظیر اندیشه های ((عشق)) ، ((وحدت الوجودی)) وغیره که آن را به گونه ای با منابع و مدارک اسلامی ملایم تصور نموده بودند ، نظر موافق نشان دادند،بعد ازانتقال وترجمهء علوم ، فرهنگ و معارف بیگانگان درقرن سوم هجری به دایرهءاسلامی ، مانعی ندیدند تاازین معارف بیگانه نیز تاآنجا که به تقویهء نشئهء تصوفی شان بیانجامد، استقبال نمایند. بنابراین پاره‌ای از اندیشه های فلسفی عرفانگونه و نیز افکار عرفانی و رویه‌های عملی تصوفی بیگانگان و از جمله عرفان و تصوف مسیحی ، نوافلاطونی، غنوصی، هندی و غیره را پذیرا شدند و باپذیرش این اندیشه ها ، عرفان

و تصوف پیروان اسلام ، به گونه ای بیسابقه دچار تحولاتی شد که در پاره ای از موارد حتی با مدارک اصلی اسلامی در مقابله قرار گرفت و بنا بر این زمینهء انتقاد سخت وشدید به ویژه فقها و متشرعین اسلامی را نسبت به خود فراهم‌آورد.

اینک مادراین مطالعه و بررسی مختصر خود، عوامل مسیحی، نو افلاطونی ، هندی و اشراقی رامورد بحث قرارمیدهیم:

مسیحیت: پس از آنکه مراکز مهم مسیحیت و رهبانیت ازقبیل شام ، مصر و عراق به دست مسلمانان فتح گردید و مسلمانان با مسیحیان و رهبانان آنها تماس و اختلاط پیداکردند، زمینهٔ نفوذ و تاثیر عادات و آداب رهبانیت در مسلمین بیشتر شد. ازینرو کسانی که تحت شرایط و عوامل گذشته به تزهد و ترک دنیا و روش صوفیانه گراییده بودند هنگامی که با مسیحیان و راهبها از نزدیک ارتباط و تماس پیدا کردند، به زودی تحت تاثیر و نفوذ آداب و عادات زاهدانهٔآنها قرار گرفته و شیفتهء پارسایی و رویهء ویژهء آنهاشدند و به تقلید از آداب و رسوم آنها ، پشمینه پوشی و تجرد و صومعه نشینی و دیگر ویژگیهایی رهبانان را اختیار

نمودند.

نیکلسن، محقق برجسته انگلیسی ، درهمین زمینه‌میگوید: ((روشن است که میل به زهد وتفکر ... موافق با مسیحیت بوده واز آن استمداد گرفته است و نیز جامهء ((صوف)) که حتی کلمهء (صوفی)) را بدان منسوب داشته اند، نیز مسیحی الاصل است و نذر درسلوک و ((ذکر)) و ((ریاضیتهای زاهدانهء)) دیگر، نیز بدین اصل می پیوندد ، اینگونه دستچینی هاواقتباسات، خود حاکی از اصل آن یعنی مسیحیت است.))(۱)

همچنین علاقه و توصیه پارهٔ از متصوفین اسلامی به‌ترک ازدواج ، خود داری از خوردن گوشت ، میل به اختصا ، صوم دایمی ، پوشیدن دلق و توکل افراطی که از ویژگی های رهبانان مسیحی بود، بر صوفیه اسلامی تاءثیرات عملی گذاشت.

همانگونه که رهبانان مسیحی در افراط به ((توکل)) به این آیات انجیل استناد میگردند : ((...به شمامی گویم: ازبهر جان خوداندیشه مکنید که چه خوردید و چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید ، آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست ؟ مرغان‌هوارا نظرکنیدکه نمیکارند

۱- نیکلسن ، اسلام و تصوف ، ص ۱۲

و نه میدروند و نه در انبارها ذخیره میکنند، آیا شما به مراتب از آنها بهتر نیستید؟)) (۱) صوفیهٔ اسلامی هنگام پیروی از این طرح مسیحیت ، در صدد پیدا کردن مدارک اسلامی نیز بر آمده و حتی توکل افراطی را به آیهٔ ((و من یتوکل علی الله فهو حسبه)) (۲) مستند ساختند . و در این راه عمــلا در توکل به آن پیمانه افراط کردند که در واقع از توکل مورد نظر و منصوص در قرآن، فاصله گرفتند و عمــلا پیروان توکل مورد نظر رهبانیت مسیحی شدند.

مطلب دیگری که عرفان و تصوف اسلامی از مسیحیت نا متأثر نماند ، تدوین درجات عرفانی بود و چنانکه قدیس آوکوستینوس (۳۵۴ – ۴۳۰ میلادی) درجات عرفانی تا رسیدن به مقام ((اتحاد)) را ،هفت درجه بر شمرده بود که عبارتند از : توبه ، طهارت جسم، طهارت نفس ، طهارت عقل ، فضیلت، طمانیه و دخول در نور و مشاهده (۳) شبیه اینچنین

۱– انجیل متی ، ترجمه فارسی‌از زبانهای اصلی عبرانی و کلدانی ، بریتانیا : انتشارات پخش کتب مقدسه ، ۱۹۶۶ آیات ۲۵ – ۲۶

۲– سورة الطلاق ، آیه ۳

۴– حناالفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج اول ، ص ۲۵۳

مقامات را در درجات معروفهٔ سلوکی عرفا و صوفیه اسلامی نیز ملاحظه می کنیم . (۱)

نو افلاطونیان : نو افلاطونیان که در قرون اولیه میلادی در اسکندریه به میان آمدند ، بر علاوه آنچه از اندیشه های جوامع شرقی گرفته بودند ، اصولا احیا کنندگان کلیات اندیشه های فلسفی و عرفانی افلاطون به شمار میروند، افلاطونی که خود پیرامون مسایل عرفانی در رسالات خود و از جمله ((لیزس)) (۲) و ((سمپوزیون)) (۳) پیرامون مطالب عرفانی و از جمله عشق سخن های مشهور دارد. مؤسس نو-افلاطونیان ،آمونیاس ساکاس ،از اهل مصر بود ،ولی مکتب این گروه به وسیله فلوطین انکشاف و شهرت یافت .

چنانکه میدانیم این مکتب ، حاوی اندیشه های وسیع عرفانی و تصوفی است . پس از فتح مصر به دست مسلمانان ،

---

۱ ـ مراجعه شود به نفحات الانس جامی(مقدمه‌توحیدی‌پـــور) ص ۱۱۵

۲ـ افلاطون، لیزس ، ترجمه دکتر کاویانی و دکتر لطفـــی تهران : انتشارات ابن سینا ، ۱۳۴۶ ش،ص ۷

۳ـ افلاطون، سیمپوزیون ، ترجمه دکتر کاویانـــی و دکتر لطفی، تهـــران: انتشـــارات ابـن سینـــــا ، ۱۳۴۶ ش ، ص ۱۵۱

مدرسه اسکندریه که مرکز عمده‌ء انتشار علوم نو-افلاطونیان بود، مدت مدیدی دایر بود و به همین جهت،اهل مدرسه مذکور با مسلمانان رابطه‌ء مستقیم و آمیزش فراوان داشتند. مسیحیان به فتوای یعقوب رهاوی که پیرو فلسفه نو-افلاطونیان و مترجم کتب‌الهیات بود ، این فلسفه را به مسلمانان تعلیم میدادند و مسلمانان هم به آموختن فلسفهٔ آنان رغبت زیاد داشتند (۱). به تأیید این مطلب،احمد امین محقق مشهور مصری، می گوید:((فلسفه‌ء فلوطین توسط گروهی از حکمای معتزلی و صوفیان داخل اسلام شد ...)) (۲)

مدارکی که از منبع نوافلاطونی و از جمله آراء فلوطین وارد تصوف اسلامی شد ، عمدتا عبارت بود از((نظریه وحدت وجود)) ، ((نظریه قوس نزول و صعود)) و ((نظریه عشق)) (۳) که تقریبا عین این آراء را نزد عرفا و صوفیان بزرگ اسلامی ملاحظه می کنیم .

---

۱ ـ شیخ محمد لاهیجی ، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۴۴

۲ ـ محمد امین، فجرالاسلام ، ترجمه عباس خلیلی، تهران: انتشارات وزارت معارف ، ۱۳۱۶ ش،ص ، ۱۵۸

۳ ـ شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجازفی‌شرح‌گلشن‌راز،ص۴۴

همچنان ((نظریه فیض)) از فلوطین به یادگار ماند که بر علاوه دیگر عرفا و صوفیه مورد پذیرش فارابی و ابن سینا که در خصوص آن در ابحاث بعدی سخن می‌گوییم، نیز قرار گرفـــت .

دکتر ابوالعلاءعفیفی محقق معاصر مصری، بر این نظر است که نظریات صوفیهٔ اسلامی از قبیل ((نظریه کشف و شـــهود)) ، ((نظریه معرفت)) و ((نظریه فیض)) از مصادر نو افلاطونیان استمداد کرده است . (۱)

آراء هنـــدی : از عصر بنی امیه که قلمرو اســـــلام از ((سند)) گذشته و تا سرحدات چین گسترش یافتـــه بود ، مناسبات تجارتی و اقتصادی بین مسلمین و مللی که تحت حکومت مسلمین در آمده بودند و از جمله هندی ها بر قرار شد و اختلاط و ارتباط فیما بین،صورت گرفت.

پیدا است که اینگونه مناسبات همان طور که در افکار هندی تاثیر کرد و جماعت زیادی از هندیهاو سایر ملـل

---

۱ ــ ابوالعلاءعفیفی ، التصوف الثورة الروحیة فی الاسلام ، ص ۷۹

و : نیکلسن ، اسلام وتصوف،ص(۱۴ ومابعد آن)

و : گولد تسیهر، زهد و تصوف دراسلام،ص ۵۱

به اسلام گرویدند، به همین گونه تعالیم و آداب زاهدانه و صوفی مآبانه مذاهب هندی نیز متقابلاً در مسلمانانی تأثیر نبود. به ویژه آنکه در جریان مناسبات متذکره، بسیاری از کتب و آثار هندی و بودایی از طریق ترجمه به دسترس مسلمانان قرار گرفت . (۱)

چنانکه به گفته نیکلسن در قرن چهارم هجری، در شرق فارس ، ماوراءالنهر و بلخ، مذهب بودایی رواج داشته، و صوفیهٔ اسلامی استعمال ((تسبیح)) را از بودائیها اخذ کردند و اندیشهٔ ((فنای ذات ـ نفس در وجود کلی)) صوفیهٔ اسلامی، ناشی ازاصل هندی است که ممثل آن در اسلام بایزید بسطامی بود. (۲)

گولد تسیهر، محقق بر جستهٔ آلمانی، در همین زمینه مینویسد((... به‌هرحال باید گفت که عقاید هندی در آراء تصوف

---

۱ - غرض معلومات بیشترمراجعه کنید به: عمیدزنجانی ،تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، ص۲۷۰ و مابعد آن .
و : دکتر قاسم غنی ، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۱۵۵ و مابعد آن .
۲ ـ نیکلسن،اسلام و تصوف،ص۲۰ و۲۱ و نیزمراجعه کنید به : ابوالعلاء عفیفی ،التصوف الثورة الروحیة فی الاسلام، ص ۸۲

اسلامی تاثیر داشته است و در پرتو این تأثیر بود که تصوف اسلامی کسب نیرو وعمق نموده است . مثلا ((نظریه وحدت وجود)) از وضعی که از نو افلاطونیان گرفته شده بود،تجاوز کرد و ((نظریهٔ فنا)) اگر با نظر ((اتمن)) کلاً متفق نباشد، زیاد به آن نزدیک میگردد.

صوفیها،این حالت را ((فنا)) یا ((محو)) و یـــا ((استهلاک)) نامیده اند. (۱) ولی ((فن کرمر)) خاورشناس دیگر آلمانی می‌گوید: ((افکار هندی در اصل تصوف اسلامی اثر نداشته ، بلکه در سیر تکامل این تصوف تأثیرات بسیاری بخشیده است . (۲) که این نظر بیش از هر نظر دیگری مقرون به حقیقت می نماید.

به همه حال تأثیر عوامل هندی و از جمله نظریهٔ وحدت وجود بر تصوف اسلامی واضح به نظر می رسد و همانگونه که ((برهمن)) در اوپانیشاد، منزه از اضافات ، بی‌نشان، نیند یشیدنی که همه در او می آرامند، توصیف

---

۱ ــ مراجعه شود به :گولد تسیهر،زهد و تصوف در اسلام، ص ص ۷۶ ــ ۷۸

۲ ــ شیخ محمد لاهیجی ، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، (مقدمه کیوان سمیعی) ص ۴۴

میشود و گفته میشود،((برهمن)) همه چیز است (۱)، عرفای اسلامی و از جمله عارف و صوفی بزرگ ، محمود شبستری را ملاحظه می‌کنیم که می گوید:

جناب حضرت حق رادویی نیست
در آن حضرت من و ما و تویی نیست
من و ماو تو واوهست یک چیز
که در وحدت نباشد هیچ تمیز
شود با وجه باقی غیر هالک
یکی گردد سلوک و سیرو سالک (۲)

زیر تأثیر چنین وحدت الوجودی است که منصور حلاج در افادهٔ آن ((اناالحق)) گفت (۳)و با این گفته اش که سخن عادی در وحدت الوجودی است،به دار آویخته شد.

۱ـ شاهزاده محمد، داراشکوه، ترجمه‌اوپانیشاد، تهران: انتشارات تابان ، ۱۹۶۱ ش ، ص ۱۸۶

۲ـ محمود شبستری ، گلشن راز، باتصحیح و تعلیقات جواد نوربخش ، انتشارات خانقاه نعمت اللّهی ، ۱۳۵۵ش ص ۳۱

۳ـ غرض معلومات مزید مراجعه کنید به : لولی ماسینیون، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه دکترعبدالغفور روان فرهادی، تهران : انتشارات بنیاد فرهنگ ایران .

محقق بر جسته معاصر انگلیسی ((ستیس)) وحدت‌الوجود صوفیه اسلامی را به حالت از دست دادن فردیت و محو شدن سالک در لانهایت ، افاده نموده و به حواله از گفتار عرفای اسلامی،آن حالت رابقاء جاوید از بعد فنافی الله معرفـــــی می کند ۰ (۱) منظور عرفای اسلامی از تاکید بر وحدت وجود و حتی گستاخی ظاهری به حضور پروردگار ، اقرار به ترک انانیت و طرد هرگونه ثنویت است که همین منظور را در تصوف هندی نیز ملاحظه می کنیم ۰

حکمت اشراقی : فلسفهٔ ((ادریه)) یا ((گنوستی-سیسم)) مخلوطی است از فلسفه های شرقی و یونانی و مسیحی که در قرن اول میلادی متوازیا با دیانت مسیحی پیش میرفته و بالآخره با تغیراتی جزئی و گرفتن صبغه مذهبی جزء معتقدات کلیسا شده و در بین مسیحیان ، تقریبا حکم ((علم کل)) را در میان مسلمین داشته است ۰

این گروه به مثابهٔ عرفا ی قرن اول میلادی ، تنها راه وصول به حقیقت تامه و معرفت کامل را ((الهام ، کشف و شهود و وحی)) می شمرده اند۰ یعنی اساسا دنبالهٔ معتقدات

---

۱ ــ والترترینس ، ستیس ، عرفان و فلسفه ، ص ۱۶

مسیحیان قرن اول و ملهم به عقاید حواریون است که به واسطه امتزاج با عقاید بابلی و ایرانی و مانوی و فلسفه یونانی و عقاید هندی وغیره به این شکل عجیب و مخلوط غریب در آمده است .

فشردهٔ نظر ادریون که جنبهٔ عرفانی آن بیشتر است، این است که بین خیر و شر مبارزه وجود دارد، فضیلت با کسی است که در این مبارزه غالب آید . یعنی ماده و جسم را مقهور روح سازد .

در این فرقه او را دواسماء و رموز اهمیت بسیار داشته و به وسیله اسماء و اوراد خاصی باشیاطین و ارواح شریره مبارزه به عمل می آمده است . و موضوع اسم اعظم مصطلح نزد عرفای اسلامی به گفته نیکلسن مأخوذ از حکمای ((ادریه)) یعنی همین عرفای مسیحی است. (۱)

همچنان نیکلسن معتقد است که صوفیهٔ پیشین کلمهٔ ((صدیق)) را که بر شیوخ خود اطلاق می نماید از مانوی ها آموخته اند. (۲)

---

۱ ـ دکتر قاسم غنی ، تآریخ تصوف در اسلام ، ص‌ص۱۵۳و۱۵۴

۲ ـ نیکلسن ، اسلام و تصوف ، ص ۱۹

اندیشه های اشراقی این گروه که منبع آن عقاید مانوی مستفاد از آراء زردشتی بوده ، بر تصوف اشراقی اسلامی تأثیر بسزا داشته است ، تأثیر این اندیشه ها از دو جهت است: یکی اشراق از طریق تفکر و دیگری اشراق رمزی .

شیخ اشراق (سهروردی) در کتب خود((حکمت الاشراق)) ، ((هیاکل النور)) وغیره تصریح میکند:زردشت و جاما سب و سایر اعاظم مطالب خود را به رمز بیان می کرده اند. و می نگارد ((انوار ساطعه عالم جبروت و ... را کسانی مانند ((هرمس)) و ((افلاطون)) دیده اند ... و زردشت از آن خبر داده است ...)) (۱)

ولی از حکمت اشراق ایران قدیم ، اشراق از طریق تفکر و رمز وارد تصوف اسلامی گردیده است ،اما بلا فاصله هر دو تغییر شکل و تکامل یافته اند که صورت تکاملی اشراق از راه تفکر در وجود ((مراقبه)) که در بدو پیدایش تصوف اسلام نیز مقامی داشت ، وارد تصوف اسلامی گردید.(۲) از جمله آنچه از مشخصات عرفان اشراقی در اندیشه هـــای

۱ - شیخ شهاب الدین یحیی، سهروردی، حکمت الاشراق، تهران: انتشارات دانشگاه ، ۱۳۵۵ ش ، ص ۲۷۴

۲ - شیخ محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجازفی شرح گلشن راز (مقدمه کیوان سمیعی)،ص ۳۲

عرفانی ابن سینا بنظر میرسد ،در داستانهای ((حی بن یقظان)) ، ((رسالة الطیر)) و ((سلامان و ابسال)) او نموداری از میتود نگارش عرفان به زبان ((رمز)) است .

فصـــــل ســــوم

زندگی ، آثار و افکار فلسفی ابن سینا

طی دو فصل گذشته به گونه فشرده ، تأریخ عرفان و تصوف را از پیشینه های بسیار دور آن تاعصر ابن سینا ، مطالعه و بررسی نمودیم ، کنون که در آستانهٔ بحث پژوهشی پیرامون عرفان ابن سینا قرار داریم ، مناسب میدانیم، طی این فصل، از زندگی ، آثار و اندیشه های به ویژه فلسفی شیخ به ایجاز آگاه شویم ، تا هنگام مطالعه و بحث بر عرفان او دانسته باشیم که ما عرفان چه شخصیت علمی ـ فلسفـــــی

را به بحث گرفته ایم .

زندگی : شیخ الرئیس در عصری ظهور کرد که دولت بنی عباس رو به ضعف نهاده بود و امپراطوری اسلامی به‌دولتهای کوچکی که غالبا باهم در نزاع بودند ، تقسیم شده بود . پیش از تولد شیخ ما ، در سال (۳۳۴ هـ) آل بویه با سپاهی از دیلمیان وارد بغداد شدند و خلافت بازیچهٔ دست معزالدوله ، یکی از سران این خاندان که خود را سلطان می نامید، گردید . کار آل بویه بالا گرفت و خلیفه مطیع فرمان آنهاشد . در سال (۴۴۷هـ) دولت آل بویه منقرض شد، پیش ازین ، حکومت سامانیان در خراسان تشکیل شده بود و چون امیر خراسان منصور بن نوح به سال (۳۶۵ هـ) وفات یافت ، فرزندش نوح بن منصور به جای او نشست .(۱)

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا که در مشرق زمین

---

۱ - حناالفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی،تهران: انتشارات زمان ، جلد دوم، ۱۳۵۵ ش،ص ۴۵۰ و نیز مراجعه شود به : نورالله لاړودی، نابغه شرق ابوعلی سینا ، تهران: انتشارات پروین ، ۱۳۳۸ ش، ص ۸ - ۹
و: سید صادق گوهرین، حجة الحق ابوعلی‌سینا ، ص ص ۵۶ - ۱۳۹

به شیخ الرئیس و حجة الحق و در اروپا به ((آویسین)) یـــا ((آویسینا)) و ((شاهزاده اطبا)) شهرت دارد، در صفر سال (۳۷۰ هـ) (۹۸۰ م) (۱) در دوره سلطنت همین امیر نوح بن منصور (۳۶۵ ـ ۳۸۷ هـ) نزدیک بخارا در قریه ((افشنه)) دیده به جهان گشود . پدر او که اصلا از اهالی بلخ میهن ما بود، به بخارا مهاجرت کرد ، و حاکم و عامل یکی از قریه های اطراف آن شهر به نام ((خورمیثن)) شده بود . هنگامی که فقط پنج سال از عمر ابن سینا گذشته بود، با خانواده‌اش به شهر بخارا آمد. درسن ده سالگی، صرف ، نحو و فنون ادبی را فرا گرفته و با قرآن‌کریم کاملا آشنابود. پدر شیخ که از پیروان فرقه اسماعیلیه طرفدار خلافت فاطمیان بود، علاقهء وافری به تربیت فرزند خود داشت وبا کوشش فراوان به تهیه وسایل تحصیل او همت گماشت . ابتداء برای آموختن ریاضیات، بوعلی را نزد سبزی فروشی که تنـها معلم این رشته در بخارا بود، فرستاد و برای آموختن فقه او را به شاگردی اسماعیل زاهد در آورد. بعدا هنگامی که ریاضی دان مشهور ابوعبدالله ناتلی به بخارا آمد، پدر ابن سینا، او را به خانـهء

۱ ـ شمس الدین محمد بن محمود، شهزوری ، تاریخ الحکماء، ترجمه ضیاءالدین دری، جلد دوم، تهران: انتشارات دانـــش، ۱۳۱۶ ش ، ص ۱۲۷

خود دعوت کرد و ابن سینا کتاب ((اصول هندسهٔ اقلیدس))
وکتاب ((المجسطی بطلمیوس)) و مقدمات منطق را نزد او آموخت و بر این کتب به حدی تسلط یافت که معلمان او،به برتری وی نسبت به خود آنان اعتراف داشتند. (۱)

ابن سینا پس از فرا گرفتن علوم ریاضی ، توجه خود را به طبیعیات و الهیات و طب معطوف داشت .اما در طب تنها به مباحث نظری نمی پرداخت ، بلکه از بیماران عیادت می کرد و تجارب شخصی خود را در بارهء آنها اعمال مینمود و از میتودی کار میگرفت که امروز در انالیز روانکاوی به کار می رود . (۲)

---

۱ ـ عبدالواحد ابوعبید جوزجانی ، زندگینامه ابن سینا ، ترجمه پوهاند عبدالحی حبیبی ، کابل : انتشارات اکادیمی علوم افغانستان ، ۱۳۵۹ ش ، صص ۳۳ و ۳۵و نیز مراجعه شود به : جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف القفطی ، تأریخ الحکماء ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۴۵ ش ص ۵۵۶

و : سید حسین نصر ، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۴۲ ش،ص ۲۲۷

۲ ـ فریدون جنیدی ، کارنامه ابن سینا ، تهران: انتشارات بنیاد نیشابور ، ۱۳۶۰ ش،ص ۶۵

بعد به فلسفه روی آورد و مدت یک سال و نیم از عمر خود را وقف تحصیل آن کرد. هرگاه مسأله ای براو مشکل می افتاد، به مسجد میرفت و نماز میخواند و حل آن مشکل را از خدا می خواست . (۱) و چون در طبیعیات و منطق و ریاضیات به درجهء کمال رسید ، کتاب ((مابعد الطبیعه)) ارسطو را بدست آورد ولی درک آن بر او مشکل بود تا اینکه این مشکل را با دستیابی کتاب ((اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو)) نوشته فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ هـ) (۲) حل نمود . هفده ساله بود که نوح بن منصور سامانی پادشاه بخارا را که همهء طبیبان از معالجهء او عاجز مانده بودند معالجه کرد ، و از این به بعد دروازه کتابخانه بزرگ او بر روی شیخ مفتوح گردید که در انکشاف علمی و فلسفی او مؤثر افتاد . (۳)

۱- عبدالواحد، ابوعبید جوزجانی،زندگینامه ابن سینا، ص ۳۷

۲- همانجا، ص ۴۰

و: القفطی ، تاریخ الحکماء، ص ۵۵۸

۳- عبدالواحد، ابوعبید جوزجانی ، زندگینامهء ابن سینا، ص ۴۲ و: القفطی،تاریخ الحکماء، ص ۵۵۹

و: شهرزوری، تاریخ الحکماء ، ج ۲ ص ۱۲۹

در سن بیست و یک سالگی به تألیف و تصنیف آغاز کرد و نخستین آثار خود ((المجموع)) در ریاضیات و ((الحاصل و الحصول)) در علـوم مختلفه و ((البروالاثم)) را در اخلاق نگاشت . در همین ایـام نسبت وجود اوضاع نا بسامان سیاسی و هرج و مرج در مملکت،به جانب گرگانج پایتخت خوارزمشاهیان رخصت سفر بست و در دربار علی بن مأمون خوارزمشاه مورد استقبال فراوان قرار گرفت و ابن سینا هم کتاب ((التدارک لانواع الخطا و قیام الارض‌فی‌وسط السماء)) خـــــود را به ابوالحسن احمد بن محمد سهیلی وزیر خوارزمشاه که حامی او بود ، تقدیم داشت . (۱)

با تغیر وضع سیاسی در خوارزم و پخش این آوازه که شمس المعالی قابوس بن وشمگیر در گرگان،از دانش و دانشمندان حمایت می کند، شیخ به امید پیوستن به او، در ســـــــال (۴۰۳هـ) به گرگان عزیمت کرد. در همین شهر بود که ابوعبید جوزجانی به او پیوست و در همین دوره بود که شیخ کتاب ((المختصر الاوسط)) و ((المبداء والمعاد))

---

۱ ـ عبدالواحد ابوعبید جوزجانی، زندگینامه ابن ســـــینا، ص ۴۸

و : القفطی ، تاریخ الحکماء ص ۵۶۰

و ((الارصاد الکلیه)) و چند فصل ((از قانون)) و ((نجات)) را تألیف کرد .

بین سالهای (۴۰۵ و ۴۰۶ هـ) بوعلی به سوی ری سفر کرد و در آن شهر خانوادهء فخرالدوله دیلمی را معالجه نمود و بار دیگر راه سفر در پیش گرفت و مدتی در ((قزوین)) گذراند و از آنجا بمقصد ملاقات پادشاه مشهور سلسلهء آل بویه ((شمس الدوله)) رهسپار همدان شد . (۱) دراینجا با معالجه شمس الدوله ، مورد عنایت خاص پادشاه قرار گرفت و شاه به او مقام وزارت داد ، ولی این امر مانع فعالیت های علمی شیخ نشد؛چنانچه در همین دوره بود که شکاهکار بزرگ مشایی خود ((شفا)) را تألیف کرد.

در سال (۴۱۲ هـ) شمس الدوله در گذشت وپسر او سماءالدوله کەجانشین پدر شد، از شیخ استدعا کرد که در مقام وزارت خود به خدماتش ادامه دهد،ولی شیخ که از محیط همدان خسته شده بود و آرزوی سفر به اصفهان داشت ، تقاضای پادشاه جدید را رد کرد . تاج الملک که از دشمنان دیرینه

۱- سیدحسین نصر،نظرمتفکران اسلامی‌درباره طبیعت،ص۲۲۹
و : شهر زوری ، تاریخ الحکماء ، جلد دوم ، صص۱۳۰-۱۳۱
و : القفطی، تاریخ الحکما ، ص ۵۶۰

ابن سینا بود از،این فرصت استفاده کرد و بادسیسه و نیرنگ بالآخره او را در((قلعه‌فردجان)) نزدیک همدان زندانی کرد. شـــیخ هنگام ورود به قلعهء مذکور چنین گفت : ((دخولی بالقین کماتراه ـ و کل الشک فی امرالخروج)). شیخ مدت چهارماه در این زندان بسربرد و در همین مدت،چند اثر مهم از قبیل ((کتاب الهدایه)) ، ((حی بن یقظان)) و ((کتاب القولنج)) را به عالم دانش ، فلسفه و عرفان عرضـــــه داشت . (۱)

پس از چهارماه رنج و مشقت در زندان، ابن سینا از حمله علاء الدوله به همدان استفاده کرد و درلباس درویشی به اتفاق ((جوزجانی)) به اصفهان گریخت . اصفهان در دورهء سلطنت علاء الدوله یک مرکز مهم علمی و فرهنگی بود و شیخ در این شهر تحت حمایت سلطان با حرمت و

۱ـ عبدالواحد ابوعبید جوزجانی، زندگینامه ابن ســـــینا ، ص ۹۲، القفطی تنها دو کتاب ((الهدایه و حی بن یقظان))را ذکر کرده و شهرزوری ، رسالة الطیر را نیزذکر کرده و بیهقی هرچهار اثر متذکره را از تألیفات همین دوره معرفی کرده است . مراجعه کنید به : القفطی ، تاریخ الحکما ،ص۵۶۴ و شهرزوری، تاریخ الحکما ، جلددوم،ص۱۳۳ وظهرالدین‌علی بن زید البیهقی، تتمةصوان الحکمة ،لاهور :انتشارا یونیورستی پنجاب ، ۱۹۳۵،ص ۵۰

عزت در یک محیط آرام به مطالعه و تألیف پرداخت . در اقامت پانزده ساله‌ء خود در اصفهان که آرام ترین دوره‌ء زندگی پر شور و هیجان او بود، شیخ الرئیس برخی از مهمترین آثار خود را مانند ((نجات)) و ((دانشنامه علایی)) تألیـــف کرد و کتاب اخیر را به زبان فارسی نگاشت و تقدیم حامی خود علاءالدوله کرد. و نیز در این ایام به نجوم علاقه‌ء خاصی پیدا کرد و ساختمان رصد خانه ای را آغاز کرد که متأسفانه به اتمام نرسید . (۱)

این دوران صلح و آرامش در اصفهان، پس از هجوم و غارت این شهر، پایان یافت و این هجوم باعث شد که بسیاری از آثار شیخ و از جمله ((حکمت المشرقیین)) اثر بسیار مهم عرفانی او که آن را در اواخر عمر خود نگاشت ، برای همیشه مفقود شود (۲) و آیندگان از مطالعه آن محروم گردنـــــد. شیخ الرئیس که بر اثر ((قولنج)) و جنگ و نزاع و هرج و مرج، مزاجش ضعیف شده بود ، به همدان بازگشت و در روز جمعه اول رمضان سال (۴۳۸ هـ) مطابق (۱۰۳۷ م) در سن

۱ـ دکترسید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی در باره‌ء طبیعت، ص ۲۳۱

۲ـ ظهیرالدین علی بن زیدالبیهقی، تتمة صوان الحـــکمـــة ، ص ۵۶

(۵۸) سالگی دیده از جهان فروبست و در همانجا دفن گردید . (۱)

آثار : هر چند زندگانی ابن سینا نه آرام بود و نه طولانی و از سوی دیگر اشتغالات سیاسی از قبیل مصروفیت در امور دیوانی ، برای او فرصت کافی باقی نمیگذاشت تا چنانکه باید به تألیف و تصنیف بپردازد ، با آن هم او یکی از پر کارترین فرزانگان بزرگ جهان دانش ، طب و فلسفه به طور کلی و پربارترین اندیشمند و فیلسوف جهان اسلام به گونهء اخص است و در حقیقت عرض عمر او نسبت به طول آن زیادتر بوده است .

ابن سینا آثار متعددی در منطق ، طب ، طبیعیات، الٓهیات ، ریاضیات ، موسیقی ، نجوم، روانشناسی، اخلاق، سیاست ، عرفان و تصوف و تفسیر قرآن مجید وغیره دارد که خوشبختانه اغلب آنها در حد دوصدوپنجاه

---

۱ ـ عبدالواحد ابو عبید جوزجانی، زندگینامه ابن سینا ، ص ۱۱۳

و : شهرروزی ، تاریخ الحکما، ج ۲ ، ص ۱۳۷

و : القفطی ، تأریخ الحکما ، ص ۵۷۰

کتاب و رساله و نامه در دست است ۰ (۱) و بسیاری از آنها در افغانستان، ایران ، هندوستان، پاکستان، شوروی، ممالک مختلف عربی و کشورهای اروپایی به زیور طبع در آمده و حتی پاره‌ای از آنها به زبانهای زندهء اروپایی ترجمه نیز شده است ۰ و عده ای از آنها هم با کمال تأسف در نتیجه فتنه های روزگار از میان رفته و اکنون در دست نیست ، مانند کتاب ((انصاف)) در بیست جلد،((لسان العرب)) در ده جلد و بخش اعظم ((حکمت‌المشرقیین)) وغیره ۰ بعضی ازآثار شیخ مانند ((شفا)) و ((قانون)) قطور و برخی دیگر نظیر ((رساله قدر)) و ((ترغیب بردعا)) وغیره مختصر است ۰

به همه حال ما در اینجا به منظور رعایت فشرده نویسی و حفظ تناسب حجم این اثر خود، تنها به گونه ای فهرست وار آن ، مهمترین آثار شیخ را ذکر مینمایم:

در منطق : علاوه بر منطقیات مندرج در ((شفاء))، ((نجات)) ((دانشنامه))، عیون الحکمه ، ((الهدایه)) و

۱- دکتر سید حسن نصر، نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، ص ۲۳۱
و: عبدالواحد ابوعبید جوزجانی، زندگینامه ابن سینا ، ص ۵۵ و مابعد آن ۰

((اشارات و تنبیهات)) ، شیخ آثار مستقلی نیز در منطق دارد که مهمترین آنها ازینقرارنــــد:

۱- ارجوزة فی المنطق ۲ - تلخیص المنـــطـــق ۳- علم البرهان ۴ - القضا یا فی المنطق ۵ - المسایل العشرة ۶ - فی المنطق - ۷ - الموجز الکبیر ۸ - ریطوریقا ۹ - سوفسطیقا ۱۰ النکت فی المنطق ۱۱- الفصول الموجزة ۱۲- البهجت فی المنطق ۱۳ - تعلیق فی المنطـــــق ۱۴ - القیاس وغیره .

در فلسفه عامه (حکمت): ۱ - الشفاء ۲ - النجـــا ة ۳- عیون الحکمة ۴- الهدایة ۵- دانشنامهٔ علایــــی ۶- الاشارات و التنبیهات ۷- رسالة الحدود ۸ - کتاب الانصاف ۹- الحکمةالعروضیه ۱۰- المسایل الحکمیة ۱۱- اقسام الحکمـة ۱۲- المباحثات وغیره .

درمابعد الطبیعه و توحید : ۱ - اثبات المبداء الاول. ۲- حقایق علم التوحید (رسالة العرشیة) ۳- شرح اسماءالله ۴- اثبات الصانع و ایراد البرهان القاطع ۵ - الفیض الالٰهی ۶ - القضاوالقدر ۷ - المبداء والمعاد ۸ - اثبات وجودالله ۹- رساله الاضحویة وغیره .

در ریاضت و موسیقی : ۱- تحقیق مبادی الهندســــة

۲ ـ قانون لفصل الشمس و القمر و اوقات الليل و النهار ۳ـ رسالة فی الموسیقی وغیره .

در علم النفس : ۱ ـ احوال النفس ۲ ـ بقاء النفس الناطقه ۳ ـ الحجج العشرة فی جوهرية النفس الناطقة ۴ ـ حقيقت الروح ۵ ـ المدارج فی معرفت النفس ۶ ـ مختصر ارسطو فی النفس ۷ ـ الفصول ۸ ـ فی احوال الروح ۹ـ کتاب النفس (مبحث فی القوی النفسانية) وغیره .

در طب : ۱ ـ القانون فی الطب ۲ ـ فی بیان النبض ۳ ـ القولنج ۴ ـ الارجوزة فی الطب ۵ ـ ارجوزة فی التشریح ۶ ـ دفع المضارمن الابدان الانسانية ۷ ـ الادوية القلبية وغیره .

درعرفان و تصوف : برعلاوه سه نمط اخیر ((اشارات و تنبیهات)) عمده ترین آثار عرفانی و تصوفی شیخ قرارذیل است:

۱ـ حی بن یقظان ۲ ـ رسالة الطیر ۳ ـ سلامان وابسال ۴ ـ حکمت المشرقیین ۵ ـ رسالة العشق ۶ ـ رسالة العهد ۷ ـ اسرار الصلوة ۸ ـ ترغیب بردعا ۹ ـ استجابت دعاو کیفیت زیارت وغیره .

در تفسیر : ۱ ـ تفسیر سورة الاخلاص ۲ ـ تفسیر سورة الاعلی ۳ ـ تفسیر سورة الفلق ۴ ـ تفسیرسورةالناس وغیره .

در اخلاق ، تدبیر منزل، سیاست و نبوت : ۱ـ الاخلاق
۲ـ الاخلاق والانتقالات النفسانیة ۳ ـ البر والاثم
۴ـتدبیرالمسافرین ۵ ـ السیاسة ۶ ـ نصایح الحکماء للاسکندر
۷ـ اثبات النبوة وغیره .

در علم تعبیر رویا ، سحر و طلسمات : ۱ ـ کتاب الرؤیا و التعبیر (رساله المنامیة) ۲ ـ السحروالطلسمات والنیرنجیات والاعاجیب ۳ ـ النیرنجیات وغیره .

در ادبیات : ۱ ـ حدوث الحروف (فی تحقیق الحروف) ۲ـ النیروزیه ۳ ـ مخارج الحروف ۴ ـ لسان العرب وغیره . (۱)

---

۱ ـ غرض معلومات مزید پیرامون فهرست آثار ابن سینا مراجعه شود به : دکتریحیی مهدوی. مصنفات ابن سینا ، تهران، ۱۳۳۳ ش
و : دکترذبیح الله صفا ، جشن نامه ابن سینا ج . ۱ ، سر گذشت ، تألیفات و آراء ابن سینا ، تهران : انتشارات انجمن آثار ملی ، ۱۳۳۱ ش ص ص ۶۷ ـ ۱۰۷
و : ظهیرالدین علی بن زید البیهقی ، تتمة صوان الحکمة ، ص ص ۴۶ ـ ۴۷

فشرده افکار فلسفی ابن سینا :

تمهیدا به هدف اشاره به پیشینهء افکار و علوم اوایل تا ابن سینا باید متذکر شویم که توجه قطعـــی مسلمین به علوم اوایل ، از اواسط قرن دوم هجری ، یعنی از دورهء خلافت ابو جعفر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ هـ) آغاز شد و از عهد مأمون (۱۹۸ - ۲۱۸ هـ) تا اواخر قرن چهارم به نهایت اعتلاء رسید . در این دوره مترجمان سریانی زبان ، ایرانی و احیاناانبطی و هندی ، کتب بسیاری را در مسایل مختلف علمی از قبیل منطق ، کلیات حکمت ، علم نبات و حیوان و معادن و حساب و هندسه و موسیقی و زراعت و طب وغیره به زبان عربی نقل کردند . منابع مهم مترجمان دورهء اسلامی معمولاً آثار علمی به زبان یونانی ، پهلوی ، لاتین ، هندی ، نبطی و سریانی بوده است .

مقارن همین دوره ،تألیف کتبی در طب ، نجوم ، دارو-شناسی وغیره به وسیلهٔ مؤلفان مسلمان و عیسوی و زردشتی به زبان عربی آغاز شد و در اواسط قرن سوم هجری کار تألیف و تصنیف سخت بالا گرفت.چنانکه از میان مؤلفان آن زمان یعقوب بن اسحاق الکندی (۱۸۵ - ۲۵۵ هـ) در مسایل مختلفـی

مانند : منطق ، فلسفه ، هندسه ، حساب ، ارثماطیقی، موسیقی، نجوم ، احکام ، نفس ، جدل ، سیاست ، طبیعی، طب وغیره کتاب نوشت ۰

ولی نخستین کسی که تمام کتب را خواند و شرح کرد و نیز تصانیف مهمی در علوم و فلسفه از خود بجا گذاشت و بر سایر کتب ارسطو تفسیر نوشت، ابونصر فارابی (۳۵۹ – ۳۳۹ هـ) بود (۱)

غیر از این دو دانشمند بزرگ تا پایان قرن چهارم هجری مصنفان و مؤلفان بزرگی در اسلام ظهور کردند (۲) و تا دورهٔ تحصیلات ابوعلی سینا ، یعنی تا اواخر قرن چهارم هجری غالب کتب تحصیلی متعلمان در حکمت و فنون مختلف

---

۱ – مراجعه شود به : محمد بن اسحاق ، الندیم، الفهرست ، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران: انتشارات امیر کبیر ، چاپ سوم ، ۱۳۶۶ ش، ص‌ص ۴۶۵ – ۴۷۲

و : القفطی ، تاریخ الحکما ، ص‌ص ۵۰۱ – ۵۰۸

۲ – مراجعه شود به : حموده غرابه ، ابن سینا بین الدین و الفلسفة ، قاهره : انتشارات مجمع البحوث الاسلامیة ، ۱۹۷۲، ص‌ص ۵ – ۳۴

علمی عبارت بود از ترجمه های نارسا وتألیفات پراگنده و نا منظم که مطالعه و تدریس آن موجب سر درگمی طلبهٔ علم و پژوهندگان می گردید، تا جایی که در پارهٔ موارد،خود شیخ الرئیس از فراگیری آنها به دشواری و مأیوسیت مواجه گردید، چنانکه به گفتهٔ او،چهل بار ترجمه کتاب ((مابعد الطبیعة)) ارسطو را خواند،ولی از آن سر در نیاورد،تا اینکه این مشکل را به کمک کتاب ((اغراض مابعد الطبیعهٔ ارسطو)) تألیف فارابی،حل نمود . (۱)

ابن سینا در دنبال جریانات عمیق فلسفی و علمی که از اسکندریه تا بغداد امتداد یافته بود، ظهور کرد و او در حقیقت وارث همهٔ تحقیقات ، بحث ها و کارهای است که علمای اسکندریه و خاور نزدیک و میانه و مترجمان دورهٔ اسلامی انجام داده و حکمت و فنون مختلف عقلی در قرن چهارم هجری بجا گذاشته بودند.

اهمیت بوعلی سینا،عمدتا در آن است که از این میراث عظیم به نیکی استفاده کرد و آن را در کتب منقح و با انشاء فصیح و روش منطقی و اضافاتی از خود برای آیندگان برجـــــا

---

۱ ـ عبدالواحد ابوعبید جوزجانی،زندگینامه ابن سینا ، ص۴۰
و : القفطی ، تاریخ الحکما ، ص ۵۵۸

گذاشت . ابن سینا ، نخستین و بزرگترین کسی است که تمامی اجزاء فلسفه را که در آن روزگار در حکم دایرة المعارفی از همهء علوم معقول بود در کتب متعدد و با سبک ویژه‌ء مورد بحث و تحقیق قرار داد . مسایل مختلف که هریک به طور جداگانه قابل بحث بود ، از منطقیات گرفته تا فلسفه، اخلاق ، طب ، عرفان وغیره کتب و رسالاتی تحریر و برای ما به ارث گذاشت ، که اینک به گونه بسیار فشرده راجع به عمده ترین ابحاث و آراء فلسفی او و در مقدمه آن دربارهء کلیات اندیشه های او پیرامون منطق سخن فشرده می گویم:

منطـــق : ابن سینا در تنظیم و توضیح منطق ارسطو وشناساندن آن به مسلمین،سهم بسیار بزرگی دارد. او علم منطق را به منزلهء ترازویی معرفی کرد که برای سنجش هر دانشی به کار رود و افزاری که ذهن را از اشتباه در آنچه تصور و تصدیق میشود باز دارد ، و وسایلی به دست دهد که جوینده را به حق یاری نماید: ((... و علم منطق علم تـــرازو است و علمهای دیگر علم سود و زیان است و رستگاری مردم به پاکی جان است و پاکی جان به صـــورت بستن هستی ها است اندر وی و به‌دور بودن از آلایش طبیعـت

و راه بدین هردو دانش است و هر دانشی که به ترازو سنجیده نشود یقین نبود ، پس چاره نیست از آموختن علم منطق .)) (۱)

ابن سینا با استفاده از نظر فارابی علم را به ((تصور)) و ((تصدیق)) تقسیم میکند :

۱- تصور : و آن علم اولی است که در حصول آن به مبادی که اقدم از آن باشد ، نیازی نیست و آن به ((حد)) کسب می شود مانند تصور سفیدی .

۲- تصدیق : علمی است که از قیاس و برهان و امعان فکر نتیجه میشود. مانند تصدیق به اینکه هرکلی را مبدئی است .

پس ((حد)) و ((قیاس)) دو وسیله اند که توسط

---

۱ - ابن سینا ، دانشنامه علایی ، به تصحیح و تحشیه احمد خراسانی ، تهران : انتشارات شرکت سهامی مطبوعات ، ۱۳۱۵ ش ص ۶ و نیز مراجعه شود به ابن سینا : منطقیات شفاء ترجمه احمد آرام (فصل سوم و چهارم) مندرج درشماره اول ، سال دوم مجلهء جاویدان خرد، تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی ایران ، ۱۳۵۴ ش،ص ۲۷ - ۳۲

آن دو معلوماتی که قبلا مجهول بوده اند ، حاصل می شوند.

شیخ الرئیس در تقسیم ابحاث منطق از فارابی و نهاءً از ارسطو پیروی میکند. و همان تقسیماتی را به کار می گیرد که در کتاب ((احصاء العلوم)) (۱) فارابی آمده است. یعنی بالترتیب به بحث الفاظ ، مقولات عشر، قضایا، قیاس از نگاه شکل، برهان، جدل ، سفسطه، خطابه و شعر می پردازد .

از نظر ابن سینا ، منطق،علم به معانی است ، زیرا منطق جز در ذهن وجود ندارد.مانند معنی ذاتیت ، کثرت، عموم ، خصوص ، وجوب ، امکان وغیره .

مختصر اینکه منطق ابن سینا، همان منطق قیاسی ارسطویی وزیر تأثیر سلیقه تدوینی فارابی است و مشخصه ویژهٔ آن در این است که با حفظ محتوای اصلی منطق نظری و قیاسی ارسطو، علاقه و سویه های مختلف طلبهٔ این دانش را در نظر گرفته و در مجموعه آثار منطقی شیخ ، کتب و رسالاتی از سویه شاگرد نو آموز گرفته تا محقق پروسواس وجود دارد ، ولی شیخ مانند اسلاف مشایی خود به منطق

۱ـ مراجعه کنید به : ابونصر محمد فارابی، احصاءالعلوم،ترجمه حسین خدیوجم ، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ش،ص ص ۵۱ ــ ۷۴

عملی استقرایی و متد یکی (روش های علوم) چندانی اهتمام نکرده است . با آن هم این امر باعث نمی شود که کارنامه های او را در منطق سبک تلقی کنیم، زیرا چنانکه می دانیم در دوران شیخ همین منطق قیاسی ارسطو ، منطق مروج و مورد پسند بوده و موازی با غلبه نظری بودن علوم وقت،منطق آن زمان،نیز نظری بوده و به منطق استقرایی چندان ارجی و اقبالی وجود نداشته است . (۱)

فلسفه : شیخ در تعریف فلسفه می‌نویسد: ((بدان که علم حکمت یکی از صنایع علوم نظری است که انسان می تواند به وسیله آن حقایق موجودات جهان را ادراک نماید و استنباط کند آنچه را که دانستن و عمل کردن به آن واجب است به هدف استکمال نفس خود به اندازه طاقت و استعداد بشری برای سعادت به نشاء آخرت .)) (۲)

---

۱ ـ غرض مزید معلومات مراجعه شود به: ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل ، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تهران: انتشارات اقبال ، ۱۳۵۰ ش ، صص ۳۷۱ ـ ۳۸۲ و منطقیات شفاء ، نجات ، و دانشنامه علایی .

۲ ـ ابن سینا ، رساله تقسیم علوم عقلیه ، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران : انتشارات کتابفروشی خیام ۱۳۷۳ هـ ، ص ۱

ابن سینا به پیروی از ارسطو، فلسفه را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می کند ، بخش نظری شامل آلهیات، ریاضیات وطبیعیات است و بخش عملی ، اخلاق ، تدبیر منزل و سیاست مدن را در بردارد . از نظر شیخ فایده حکمت نظری تحصیل اعتماد یقینی است به حال موجوداتی که وجود شان متعلق به فعل انسان نیست ، بلکه مقصود دانا شدن انسان است به آنها، مانند علم توحید و علم هیأت و اما فایدهء حکمت عملی وغایت مقصود از آن، فقط اعتقاد به موجودات نیست ، بلکه مقصود به دست آوردن چیزی است که به واسطه آن ، انسان کسب خیر نماید، پس فایدهء حکمت نظری همان ((حق)) است و غایت حکمت عملی ((خیر)) است . (۱)

چنانکه میدانیم فلسفه ابن سینا ابعاد وسیع و مشروحی دارد که بیان همهء ابعاد آن در حوصله و هدف این رسالهٔ ما نیست ، بنا برآن درینجا به مطالعه و بررسی عمده ترین ابعاد فلسفه او می پردازیم و در قدم اول آلهیات خاص او را به بحث می گیریم .

آلهیات : بحث الهیات به نزد عموم فلاسفه

---

۱ - همانجا ، ص ، ۲

اسلامی کلا شامل دوبخش است : بخش اول شامل مباحثی نظیرشناسایی موجودات با طرح متافزیکی آن ، نظر در اصول و مبادی علوم، هویت، ماهیت ، وحدت ، کثرت ، تضاد، قوه و فعل، علت و معلول، ممکن و واجب و امثال اینها که به ((امورعامه)) موسوم اند. و بخش دوم شامل اثبات واجب الوجود، یگانگی و صفات آن ، نبوت و معاد و مسایل مربوط به اینها که به ((امورخاصه)) معروفند . از آنجا که مقصد نهایی از بحث پیرامون مجموع الهیآت همین بخش اخیر یعنی ((امورخاصه)) یا الهیآت به معنای خاص کلمه است ، نخست می پردازیم به بیان نظر شیخ الرئیس پیرامون همین بخش و آنگاه جهانشناسی و سپس طبیعیات او را مورد بررسی قرار میدهم .

واجب الوجود : ابن سینا ((خدا)) را به دلایل گوناگون اثبات می کند، پاره‌ای از این دلایل را از ارسطو گرفته و پارهء دیگر را از فارابی به گونه‌ای استفاده برده است که ازحیث دقت دربیان و قدرت در استدلال بر استاد خود برتری دارد . منبع ارسطویی او همان ((برهان علت فاعلی)) و ((برهان علت غایی)) در اثبات ((خدا)) است . و آنچه از فارابی متأثر است عبارت از تقسیم هستی به ((واجب و ممکن)) می باشد . استفاده شیخ از براهین متذکره

در همه آثار بزرگ او نظیر ((شفا)) ، ((نجات)) ، ((اشارات و تنبیهات)) و ((دانشنامهء علایی)) نسبتا به تفصیل ذکر گردیده است (۱) ولی ما درینجا به یکی از متون نفیس و موجز او،یعنی ((رساله عرشیه)) مراجعه می کنیم ، جایی که می گوید :((بدان که موجود برای وجودش یا دارای سبب و علتی هست یا نه ، اگر دارای سبب شد ، او ممکن است اعم از آنکه پیش از وجود خارجی او باشد مثل آنکه او را در ذهن تصور نماییم و یا در حال وجود خارجی ، زیرا چیزی که بر حسب ذات ممکن شد دخول در وجود سبب زوال امکان او نخواهد شد . و اگر برای او سببی نباشد او واجب الوجود است .

این قاعده که محقق گردید اکنون در بارهء موجودی که دارای سبب و علتی نیست ، می گوییم : این موجود یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود ، اگر شق دوم شد که مقصود ما ثابت است و اگرممکن الوجود شد، نظر

---

۱ ـ مراجعه شود به: ابن سینا: اشارات و تنبیهات (بخش الهیآت و طبعیات) تهران : انتشارات مجلس ، ۱۳۱۶ ش ، ص ۸۷ و مابعد آن.
و : ابن سینا دانشنامه علایی ، ص ۱۰۵ و مابعد آن .

به آنکه ممکن الوجود نمیتواند موجود شود مگر به واسطهء سببی که ترجیح دهد وجودش را بر عدمش ، حالا از همان((سبب)) سوال می کنیم که آیا واجب است یا ممکن ، اگر واجب شد که باز مقصود حاصل شد، و اگر ممکن شد،نظر به قاعدهء فوق که ممکن نمیتواند بدون سبب موجود شود، نا چارنقل کلام پیرامون آن ((سبب)) می کنیم و همچنین درین صورت لازم می آید که البته موجودی نباشد، زیرا آن موجودی که ما فرض کردیم نمی‌تواند داخل در وجود شود تا پیشی نگیرد او را وجودات غیر متناهی و این هم که محال است ، پس ناچار رشته ممکنات منتهی می‌شود به واجب الوجود و هوالمراد .)) (۱)

یگانگی خدا : شیخ در استدلال به یگانگی خدا می گوید: ((... اگر دو واجب الوجود فرض کنیم ،لابد باید آن دو از یکدیگر ممتاز باشند تا درست آید دوتا بودن آنها ،

۱ـ ابن سینا، رساله عرشیه ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی ،۱۳۶۱ش ، ص ۲ و نیز مراجعه شود به : ارسطو، مابعد الطبیعه (مقالة الالف الصغری) ترجمه اسحاق بن حنین و یحیی بن عدی (مقدمه سید محمد مشکوة ـ ترجمه مقاله هشتم ((شفا))درشناخت سرآغاز، ص ص ۶۰ ـ ۶۴

این مطلب که معلوم شد،آن چیزی که سبب امتیاز است از دو قسم خارج نیست، یا عرضی است و یا ذاتی، اگر عرضی شد، آن هم بر دوقسم است به جهت آنکه یا در هردو موجود است و یا در یکی، اگر در هردو موجود شد، معلوم می شود که هردو معلول می باشند، زیرا عرضی آن چیزی است که پس از تحقق ذات موجودی بر آن عارض می شود و اگر در یکی از آنها موجود شد بدون دیگری ، آنکه دارای عرضی نیست واجب الوجود است و آن دیگری ممکن الوجود و اگر امتیاز آن دو واجب ، به ذاتی شد ، حال اگر برای هریک از آن دو واجب یک ذاتی است غیر از آن دیگری ، پس هردو مرکب میباشند و مرکب معلول است نه علت و اگر این ذاتی برای یکی از آنها است و آن دیگری واحد از تمام وجوه است،پس آنکه برای او ذاتی نیست واجب است و آن دیگری ممکن . اکنون ثابت شد که واجب الوجود (یک) است و دو نیست .)) (۲)

---

۱ – ابن سینا ، رساله عرشیه ، ص ص ۳ – ۴
و : الاشارات و التنبیهات ، مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، الجزء الثالث فی علم ماقبل الطبیعه، تهران: انتشارات مطبعه حیدریه ، ۱۳۷۹ه ،ص ۶۱

صفات خدا : شیخ پیرامون صفات خدا به این عقیده است که ((... واجب الوجود موصوف است به صفات کمال ... او عالم است و حی ، مرید و متکلم وسیع و بصیر و غیر از اینها از صفات کمالیه ،مرجع کلیه صفات حق ((سه صفت)) است که عبارتند از ((سلب)) ،((اضافت)) و ((مرکب از سلب و اضافت)) . زمانیکه صفات حق بدینموال باشد هر چند هم متکثر باشند به وحدت ذاتی او خللی وارد نمی شود و مناقض و منافی با وجوب وجودش هم نیست .

اما صفات سلبی از قبیل قدم که مرجع آن سلب عدم اول و نفی سبب است و مثل واحد که مرجع آن نفی انحاء تقسیم از واجب است .

و اما صفات اضافی عبارت است از صفات افعال از قبیل خالقیت و مصوریت و بارئیت .

و اما آن صفاتی که مرکب از هردو باشد از قبیل مرید و قادر است که از علم و اضافت به حق مرکب می باشند...))(۱)

نبوت : شیخ پیرامون ضرورت و اثبات پیامبروصفات او

---

۱ - ابن سینا ، رساله عرشیه ، ص ص ۱۱ - ۱۲

زیر تاثیر ((نوافلاطونیان) از عقول (فرشتگان) سخن به میان می آورد ، سپس تقسیم فرشتگان را پیش میکند و آنگاه رابطهء عالم لاهوت و ناسوت را مطرح و از صورت انتقال و حی از ((عقل کلی)) به نبی سخن می راند و به دنبال آن برای ((نبی)) شروطی لازم میداند که عبارتند از ((صفای عقل)) ، ((کمال مخیله)) و ((قدرت برواداشتن مردم به فرمانبرداری)) .

از نظر ابن سینا به واسطهء صفت ((صفای عقل)) اخذ وحی ازفرشتگان و ((عقل فعال)) صورت می گیرد.

و اما ((کمال مخیله)) صفتی است که نبی را در مشارکت با فرشتگان و تحویل علم به وحی و شنیدن اصوات آنان ، یاری می رساند.

و اما ((قدرت بروا داشتن مردم به فرمانبرداری)) مربوط به اعمال خارجی اوست که صحت رسالت بدان ثابت می گردد .

دلایل ضرورت به نبی از نظر شیخ عبارتند از : ((دلیل فلسفی)) که منظور از آن رهنمایی مردم است به راه راست و ((دلیل ارشادی)) که هدف از آن آشنا ساختن مؤمنان به وسیله نبی به نظام هستی است . بنا بر توضیحی که

شیخ،پیرامون ضرورت نبی به دست میدهد ، پیامبر مبلغ شرایع است و تأمین کننده‌ء عدالت میان مردم و هدایت آنها به راه راست که موجب فلاح اخروی آنها است . بنا بر این رسالت دارای دو جنبه‌ء نظری و عملی است . (۱)

معـــاد : شیخ در رابطه به مسألهُ معاد با حفظ کلیات عقاید اسلامی دایر بر عقیده به بعث بعدالموت و مسایل مربوط بدان ، باز هم از اسپ تفلسف پایین نیامد، و عـــلاوه بر نظریه به مقبولیت منطقی و فلسفی معاد،به ((معاد روحانی)) عقیده دارد ، چه از نظر او چیزی که انسان بدان قوام اصلی می یابد، ((نفس ناطقه)) است که باز میان رفتن بدن ، مرگ به او راه نمی یابد و همین نفس ناطقه است که مسئول بوده و بنا بر آن همین نفس قابل محاکمه در جهان دیگر است . شیخ مدارک قرآنی و احادیـــــث نبوی (ص) را که دال بر اثبات ((معاد جسمانی)) است تحلیل و تأویل می نماید و هدف شارع در همین زمینه را ، قابل قبول سازی شریعت به گونه تمثیلی آن

---

۱ ـ دکتر علی اصغرحلبی، تاریـــخ فـــلاسفـــهٔ ایــــرانی ، تــــهران : انتشــــارات زوار، چـــا پ دوم ، ۱۳۶۱ ش ، ص ۲۴۱ – ۲۴۳

برای عامه مردم میداند. (۱) و از همینجا بود که شیخ ما مورد انتقاد سخت و تکفیر غزالی قرار گرفت .(۲)

جهانشناسی : ابن سینا بر مبنای این اصل فلوطینی که ((از یک،جز یک صادر نشود)) و نیزاین قاعدهء او که کافی است ذات باری چیزی را تعقل کند تا آن چیز در وجود تحقق یابد (۳) جهان شناسی خویش را بنیاد می گذارد وبرپایهء

۱ـ مراجعه شود به : ابن سینا ، رسالهٔ اضحویه، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش صص ۳۰ - ۳۱

۲ـ الامام ابو حامد الغزالی ، تهافت الفلاسفه، تحقیق الدکتور سلیمان دینا ،قاهره : انتشارات دارالمعارف ، ۱۹۵۷ صص ۲۸۱ - ۳۰۴

۳ـ مراجعه شود به : حناالفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی. جلد دوم، ص ۵۰۶

و : هانری کورین ، تا ریخ فلسفه اسلامی ، ترجمه دکتر اسدالله میشری ج ۱، تهران : انتشارات امیرکبیر ، چاپ دوم، ۱۳۵۸ ش، ص ۲۳۱

و : دی بور،تأریخ فلسفه در اسلام، ترجمهٔ عباس شوقی، تهران: انتشارات موسسهٔ مطبوعاتی عطایی؛چاپ دوم، ۱۳۴۳ش ص۴۵ و : خواجه نصیرالدین طوسی ، درباره پدید آمدن چند چیز ازیکی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۳۵ ش ، صص ۲-۳

آن مسأله‌ء صدور به گونه ((افاضهٔ موجودات)) را مطرح می کند.توضیح این نظریه شیخ اینکه :خدا چون ذات خود را تعقل می کند، از آن عقل و احد بالعدد افاضه می شود.عقل اول به مثابهء اولین افاضهء مبد اء ممکن با لذات است ، لیکن چون از علت العلل جنبهء وجود یافته است ، واجب بالغیر می باشد و چون ذاتا ممکن است ، می تواند مصدر عالم کثرت باشد، این عقل همینکه ذات باری را تعقل کند،عقل دوم افاضه می شود و تعقل ذات خودش نفس اول و جرم فلک اولرا افاضه مینماید . عقل اول در واقع دارای سه نوع علم اســـت :

۱ ـ علم به ذات خودواجب الوجود ۲ ـ علم به ذات خود به عنوان واجب بالغیر ۳ ـ علم به ذات خود به عنوان ممکن بالذات .

این سه نوع تعقل به نحوالاقدم فالا قدم علت ایجاد عقـــل دوم و نفس اول و فلک اول است . عقل دوم به نوبهء خود با تعقل سه گانه عقل سوم و نفس و فلک دوم را ایجاد می کند و بـه این وسیله، سلسلهء مـراتب عقول و نفوس و افـلاک تکوین می یابد که با عقل دهم که واهـب الصور و مد بـر عالـم کـون و فساد است خاتمه می پذیرد.(۱)

۱ـ دکتر سیدحسین نصر، نظرمتفکران اسلامی‌دربـــــاره ←

شماره‌فلک	نام فلک	شماره عقل ایجاد کننده و مدبر
۹	فلک الافلاک	۱
۸	فلک البروج	۲
۷	مشتری	۳
۶	زحل	۴
۵	مریخ	۵
۴	شمس	۶
۳	زهره	۷
۲	عطارد	۸
۱	قمر	۹

از نظر ابن سینا سلسله پیدایش عقول و نفوس و افلاک بر سبیل فیض صورت می گیرد. این سلسلهٔ فیض همچنان پی‌در پی است تا آخرین عقل یعنی ((عقل فعال)) و قمر برسیم . درینجا فیض متوقف میشود ، زیرا به عالم عناصر یعنی عالم نفوس جزئیه و عالم اشخاص مطلقه در آمده ایم و این عالم در مقابل عالم الهی، عالم کثرت است و در مقابل عالم ابدیت ، عالم کون وفساد.

حطبیعت ، ص‌ص ۲۶۷ – ۲۶۸

مدبر این عالم نفس کونیه است واین نفس از عقل فعال صدور یافته و بیش از هر چیز شبیه به نفس عالمی که افلاطون در کتاب ((تیمایوس)) از آن سخن گفته است.(۱)

پس از عالم فوق القمر ، عالم تحت القمر یعنی عالم کون و فساد است که تحت نفوذ طبیعت به ((حرکت)) درآمده و ازین حرکت ((حرارت)) پدید شده و به دنبال آن ((خشکی))، ((آتش)) ، ((سردی)) ، ((زمین))، ((هوا)) ،((آب)) و بالاخره سایر اجسام و به دنبال آن اجسام حیه ، نبات ، حیوان و انسان به وجود آمده اند که شرح چگونگی پیدایـــــش آن ها از حوصله این گفتار ما بیرون است .

طبیعیـــات : از نظر ابن سینا طبیعت شامل آن قسمت از حکمت است که با اشیای متحرک سروکار دارد و آن یک تحقیق در عین حال کیفی و کمی از جواهر جسمانی و نفسانی واعراض آن است و با ریاضیات و الهیات حکمت نظری را تشکیل میدهد، گرچه نسبت به الهیات یک علم جزئی است.(۲)

۱ـ حناالفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۵۰۶

۲ـ ابن سینا ، شفا ، (فن سماع طبیعی) ترجمه‌محمدعلی‌فروغی، تهران: انتشارات چاپخانه بانک ملی ، ۱۳۱۶ش ، ص ۱۲

طبیعیات شامل تمام علومی می شود که با موجودات تحت القمر یا جهان کون و فساد ارتباط دارد و شیخ الرئیس آن را چنین تقسیم کرده است : طب ، نجوم، فراست، تعبیرخواب، طلسمات، نیرنجات و کیمیا .

علوم دیگر از قبیل هندسه و علم تسطیح و جغرافیه و علم حرکت و مناظر که امروزه در زمرهٔ علوم طبیعی محسوب می شود، در تقسیمبندی ابن سینا از علوم ریاضی شمرده شده است . (۱)

ابن سینا کلمه ((طبیعت)) را به چند معنی به کار برده است که اساسی ترین آن به معنی نیرویی است که موجب حرکت عناصر است ، بنا به گفته شیخ ((صورت عنصر یک طبیعت است که او را به عقل و حس نبینند)) همین طبیعت است که یک عنصر را اگر در حیز طبیعی خود باشد در سکون نگهمیدارد و در غیر این صورت آن را به سوی حیز طبیعی خود به حرکت در می آورد . (۲)

حرکت و سکـــون : شیخ الرئیس زیر تأثیر ارسطو و

---

۱ – ابن سینا ، رسالهٔ تقسیم علوم عقلیه ، ص ۳-۴

۲ – دکتر سیدحسین نصر ، نظر متفکران اسلامی در بارهٔ طبیعت ، ص ۲۸۷

فارابی می گوید: اجسام طبیعی مرکب است از ((هیولا)) که محل است و ((صورت)) که حال در آن است . نسبت هیولا به صورت مثل نسبت مس به مجسمه است ، پس جسم طبیعی را تنها دو مبداء است : هیولا (ماده) و صورت. و آن را لواحقی است از قبیل اعراض چون حرکت و سکون و امثال آنها . (۱)

و در تعریف حرکت می نویسد : ((حرکت تبدل حالت ثابت در جسم است ، اندک اندک ضمن روی آوردن بسویی)) و پیرامون اقسام حرکت همان نظریه ارسطو را پذیرفته و حرکت را شش نوع دانسته است از قبیل : کون ، فساد ، نمو نقص ، استحاله و حرکت مکانی .

از نظر ابن سینا هر متحرکی جز به وسیلهٔ علتی محرکه حرکت نکند و این علت محرکه یا موجود در جسم است (متحرک بذاته) و یا موجود در جسم نیست (متحرک لابذاته) متحرک بذاته که علت حرکت در آن موجود است می تواند گاه حرکبت کند و گاه حرکت نکند، در این صورت او را ((متحرک بالاختیار)) گویند و یا نتواند

---

۱ ــ حناالفاخوری و خلیل الجر ، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی ج ، ۲ ، ص ۴۵۹

حرکت کند در این صورت او را ((متحرک بالطبع)) خوانند.
متحرک بالطبع یا متحرک به تسخیر است یعنی بدون ارادهء او ، علتش آن را به حرکت در آورد ، در این صورت آن را((متحرک بالطبیعه)) خوانند ، یا به اراده و قصد متحرک باشد که در این صورت آن را ((متحرک بالنفس الفلکیه)) خوانند . (۱)

زمـــان : ابن سینا مانند ارسطو می گوید که ((زمان)) متعلق به حرکت است ((... ازینرو زمان تصور نشود مگر با تصور حرکت ،پس هرگاه حرکت احساس نشود ، زمان نیز احساس نشود)) . و با پیروی از ارسطو زمان را اینگونه تعریف می کند : ((مقدار حرکت دوری به پیش و پس آن)) و چون زمان را مقدار حرکت میداند و زمان غیر محدث به حدوث زمانی است ، پس حرکت نیز غیر محدث به‌حدوث زمانی

---

۱ - ابن سینا ، النجات ، صص ۱۰۸-۱۰۹ به نقل از حناالفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲، ص ۴۶۱ و نیز مراجعه شود به : ابن سینا ، شفاء (فن سماع طبیعی)،ترجمه محمدعلی فروغی ، تهران : انتشارات بانک ملی ایران، ۱۳۱۶ ش،ص ۳۹ و مابعد آن .
و: دکتر حسن ملکشاهی ، حرکت و استیفای اقسام آن ، تهران: انتشارات دانشگاه ، ۱۳۴۴ش،صص ۷۲ - ۷۴

است . عقیدهٔ شیخ در مورد حدوث و قدم عالم که آن را قدیم به اعتبار زمان و حادث به اعتبار علت میداند از همین بحث سرچشمه می گیرد. (۱)

مکـــان : مکان چیزی است که جسم در آن قراردارد و محیط بر آن است و حاوی آن . و چون جسم حرکت داده شود از آن جدا گردد ، نیز مساوی با آن است ، زیرا نشاید که دو جسم در یک مکان باشند . مکان نه هیولا است و نه صورت ، زیرا هیولا و صورت جز در چیزی که موجود در مکان است نمی باشـــد.

ابن سینا مانند ارسطو منکر خلئی است که ذیموقراطیس آن را اثبات کرده بود، همچنانکه مقدار غیر متناهی و عدد غیر متناهی را نیز انکار دارد. (۲)

نفـــس : ابن سینا در مورد چگونگی نفس (روان) و اثبات آن می‌گوید: دسته ای از موجودات را می بینیم که احساس میکنند ، به اراده می جنبند ، تغذیه می نمایند، می بالند، تولید مثل میکنند، درمی‌یابند و... باید دیـــد

۱ـ حناالفاخوری وخلیل‌الجر،تأریخ فلسفه درجهان اسلامـــی ج ۲ ، ص ۴۶۱

۲ـ همانجـــا ، ص ۴۶۲

این صفات و این خصوصیات از کجا است ؟ پیدا است که خصوصیات متذکره به اعتبار جسم بودن نیست ، زیرا در این صورت باید همه جسمها چنین خصوصیاتی داشته باشند، در حالیکه چنین نیست واین خصوصیات مخصوص گروهی از موجودات است . بنا بر این ، اصل و مبداء این صفات باید چیز دیگری باشد که جسم و جسمانی نیست و ما آن را ((نفس)) (روان) می نامیم. (۱)

از نظر ابن سینا روان انسانی جوهری مجرد و جاوید است و پس از مرگ باقی خواهد ماند. (۲) اگر چه کارها و فعالیت های گوناگون از روان سر میزند ، ولی با این همه،بسیط بوده و دارای اجزاء نیست .

ازنظر شیخ روان از نگاه تکامل خود دارای سه درجه است :

اول ــ نفس نباتی که دارای نیروهای غاذیه ، متمیه و مولده است .

---

۱ ــ ابن سینا ، شفا (بخش علم النفس) ترجمه‌صیرفی ، تهران: انتشارات بنگاه افشاری،۱۳۱۶ ش،ص ۵

۲ ــ ابن سینا ، رسالهٔ تحفه، ترجمهٔ ضیاءالدین دری ، تهران: انتشارات کتابفروشی مرکزی، ۱۳۱۹ ش ، ص ۹ و مابعد آن.

دوم ـ نفس حیوانی که ((کمال اول برای جسم طبیعی آلی)) است از آن جهت که حرکت می کند و چیز های جزئی را در می یابد.

سوم ـ نفس انسانی که ((کمال اول برای جسم طبیعی آلی)) است از آن جهت که امور کلی را در می یابد و به اراده و اندیشه کارهایی از او سر میزند.

نفس انسانی کاملتر از نفس نباتی و حیوانی است و علاوه بر نیروهای آن دو ، از خرد نیز بهره مند است . شیخ خرد را دو قسم میداند : نظری و عملی :

خرد نظری آن جنبه از خرد است که میخواهد به حقیقت چیزی پی ببرد و پرده از نا دانسته ها بر گیرد. و خرد عملی آن جنبه از خرد است که انسان را در زندگی و کردارهایش رهنمون می شود.

خرد نظری از نگاه مراحل تکاملی خود چهار مرحله دارد که عبارتند از : خرد هیولایی ،خردبالملکه ،خرد بالفعل ، و خرد مستفاد.(۱)

۱ـ ص، موحد، تأریخ مختصر فلسفه، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۴۴ ش ، ص ص ۱۵ ـ ۱۶ و در همین زمینه مراجعه شود به : ابن سینا ، شفا ،(بخش علم النفس) ترجمه صیرفی، و: محمد عثمان نجاتی، الادرک الحسی عند ابن سینا ،قاهره: انتشارات دارالمعارف، ۱۹۶۱ص۲۷ ومابعدآن.

فصل چهارم

رویکرد عرفانی ابن سینا

ظاهرا بسیار مشکل مینماید که برای ابن سینای فیلسوف مشایی که عمری را در قیل وقال منطق و فلسفه وسلم ولا نسلم بسر برده و حتی پیرامون جزئی ترین مسایل بدیهی، از قوی تری استدلال منطقی کار گرفته ، عرفانی را به مفهوم شرقی و یا غربی آن که نهاء داخل چنبرهء معرفت تصوفی است،نسبت داد و یا در بارهء آن سخن گفت، زیرا چنانکه میدانیم و تا جاییکه تاریخ فلسفه نشان داده برای

منطقی و فیلسوف،حتی بحث الفاظ که نقشی در افادهٔ معانی دارند جالب مینماید، چون در بیان ارزشهای آن بازهم سخن به استدلال می‌کشد، ولی بحث عرفا ن و تصوف و گرایش بدان به ویژه به گونهٔ متعارف آن که پای استدلالیان را چوبین و بی تمکین میداند، ظاهرا نباید نزد فیلسوف و منطقی مجال و ارزشی داشته باشد ، به طوری که عرفان و تصوف معمولا نقطهٔ مقابل منطق و فلسفه قرار داشته و در تأریخ اندیشه های تدوینی علوم اسلامی ، مظاهر فراوانی را از جدل و منازعه فلاسفه و منطقیان علیه عرفا و صوفیه و نیز انتقادات سخت و حتی مجادلات شدید عرفا و صوفیه را علیه فلاسفه و منطقیان ملاحظه می کنیم و ظاهرا شاید وقتی این منازعه پایان گیرد که صوفی و عارف،راه عرفان و تصوف را رهاکند و به اصطلاح به سر عقل بیاید و یا منطقی و فیلسوف از جروبحث و استدلال خشک دست بکشد و خود را به کشتی توکل بی پایان انداخته و دل به دریای عرفان و تصوف بسپارد.

ولی ماکه در جستجوی پژوهشی عرفان ابن سینای فیلسوف هستیم؛ به خود اجازه نمی دهیم به چنین ظاهری

متعارف و عنعنوی به ویژه در بارهٔ ابن سینا لبیک تأییدی بگوییم و در نتیجه بر آن باشیم که شیخ الرئیس فیلسوف بود و در بارهٔ عرفان و تصوف چیزی نداشت ، بلکه تا جای که آثار شیخ را سبک و سنگین کرده ایم،چنین به نظر رسید که عقیده به چنین تقابلی بین فلسفه از یک سو و عرفان و تصوفار سوی دیگر،به ویژه در مورد ابن سینا ،مصداق کامل ندارد ، اگر دردوران زندگانی خود شیخ و مابعد قریب آن چنین فهمیده شده بود و به طور کلی و در یک کلمه ابن سینا به عنوان فیلسوف مشایی تشخیص شده بود، این امر ناشی از رواج مورد پسند این رویکرد فکری در همان روزگار ها بود که عباقره و نوابغ وقت در علوم معقول می بایست فیلسوف پیرو کیش مشایی باشند، چه در غیر آن یا در تأریخ روزگار باید قد راست نمی کردند و یا زیر انبوهی از انتقادها ، صدای هستی شان بالا نمی گرفت . ولی بعد ها که زمینه های مطالعه انتقادی و سنجش نقدی مجال تنفس باز کرد ، با توجه به آثار خود شیخ،دانسته شد که ابن سینا این پیر خرد، کار را نا تمام نگذاشته بوده و

عرفان و تصوف را نیز از نظر دور نداشته ، بلکه خود ذوق عرفانی داشته و عرفان ویژهء یک فیلسوف را پرداخته و پرورده و به ارتباط آن آثاری گرانبها در همین زمینه برای ما گذاشته است. چنانکه در پارهء باقی مانده از ((حکمه‌المشرقیین)) او به نام ((منطق‌المشرقیین)) به صراحت ذوق اصلی او به جانب حکمت اشراقی و عرفان،قابل ملاحظه می باشد. (۱) و حتی در خاتمهء ((الاشارات والتنبیهات)) که انماط اخیر آن به عرفان و تصوف تعلق دارد، خواننده را وصیت می کند (۲) که مطالعه اثر او را از گمراهان متفلسف دریغ دارد.

---

۱ ــ مراجعه کنید به : ابن سینا ، منطق المشرقیین، قاهره: ۱۳۲۸ هـ ، ص ۲ ــ ۴
مندرج در: نظر متفکران اسلامی دربارهء طبیعت، نگارش دکتر سید حسین نصر ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ص ص ۲۴۰ ۲۴۳-
و : تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۱ ، نوشتهء دکتر ذبیح الله صفا ، تهران: انتشارات دانشگاه، ص ص ۲۶۸ ــ ۲۷۱

۲ ــ ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات ، ص ۲۰۰

در ((منطق‌المشرقیین)) که شیخ آن را در اواخر عمر خویش نگاشته است ، چنین وانمود می کند که آنچه را از منطق و حکمت مشاء گفته است ، معلوماتی برای ((عامه)) بوده و گویا فلسفه مشایی او معلوماتی برای ((عوام)) است و دانشی که باید آن را مهم شمرد حکمتی است اشراقی و عرفانی که لایق ((خواص)) است . از این گفتار شیخ به خوبی میلان شخصی و ذوقی درونی او به عرفان آشکاراست.

بر علاوه مندرجات آثاری از شیخ که به عنوان آثار عرفانی - تصوفی او شناخته شده ، بیانگر ذوق و علاقه او به جانب عرفان است .

اکنون درینجا که در مقدمهء طرح آراء عرفانی شیخ قرار داریم ، باید به مطالبی تماس بگیریم که ته مایه های بنیادی تفکر عرفانی شیخ است و آن نظریهٔ معرفت او است.

زیرا چنانکه میدانیم اندیشه های عرفانی و تصوفی بحیث یک مکتب فکری بر بنیاد شناخت از هستی استوار است و از جمله ، نظریهء معرفت ((عرفانی - تصوفی)) یکی ازین اند یشه های مکتبی، در دستگاه نظریه های معرفت اســـــــت

کــــه بر اساس آن همه‌ای ابعاد و شاخ و برگ هــــای‌آراء ((عرفانی‌تصوفی)) ناشی از همین نظریهء معرفت است .

بنا بر آن ، چون نظریهء معرفت اصولا بیانگر دید معرفتی و میتود آگاهی از هستی است ، ازینرو در این فصل که به رویکرد عرفانی شیخ اختصاص دارد ، عمدتا به همین بحث می پردازیم تا ببینیم که آیا به طور کلی میشود برای شیخ دید عرفانی قایل شد یا چطور ؟

فشردهٔ نظریــهء معرفت ابــن سینـــا :

قبل از همه به ارتباط وجوه شباهت عرفان شیخ الرئیس با عرفان فارابی که ناشی از شباهت آراء این دو اندیشمند در نظریه معرفت می باشد ، تاءیید این گفتهء پرفیسور هانری کوربن ،محقق برجسته بزرگ معاصر فرانسوی ضرور است که ((... در حقیقت ابن سینا خلف روحانی و واقعی فارابی بود و او را معلم خود میدانست ...)) (۱)

چنانکه در بحث منابع عرفان ابن سینا نیز یادآورخواهیم

۱ـ هانری کوربن،تأریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتراسدالله مبشری ، ج اول ، تهران: انتشارات امیرکبیر،۱۳۵۸ش‌ص۲۲۴

شد ، ابن سینا هم در فلسفه و هم در عرفان،دربسا مطالب مهم زیر تأثیر فارابی قرار دارد. ازینرو پیش از طرح فشردهء نظریه معرفت عرفانی ابن سینا ، مناسب می دانیم به ملخصی از نظریهء معرفت فارابی که حاوی نظریه معرفت ((عرفانی ،تصوفی)) او نیز می باشد توجه کنیم :

از نظر فارابی معرفت بشری بر سه نوع است ، اول آن معرفتی است که از طریق افزار حسی که محسوسات را در خود نقش و سپس عقل در آنها به تخزین، موازنه ، توفیق و تجرید می پردازد ، حاصل می گردد .

دوم معرفی است که از طریق اندیشهٔ خالصی که در آن حواس ادنی ترین مداخله ای ندارد، حاصل می شود.

سوم معرفتی است که برای انسان از طریق تنسک (سیرو سلوک عرفانی ـ تصوفی) که صاحب خود را از علایق حسی و آلودگی های مادی بیرون آورد ، حاصل میگردد . (۱)

۱ـ دکتر محمد، غلا ب ، المعرفة عند مفکری المسلمین، قاهره: انتشارات دارالمصریه للتالیف و الترجمه ، ص ، ۲۳۲

ملاحظه می نمایم که نوع سوم معرفت از دیدگاه فارابی، کاملا نظریهٔ معرفةً به معنای خاص‌عرفانی آن است ، ولی نباید پنداشت که این گونه طرح در اندیشهٔ فارابی تازگی منحصر به فرد دارد ، چون هرگاه پیشینهٔ معرفت تنسکی را که فارابی از آن سخن می‌گوید، در تأریخ اندیشه های عرفانی ـ تصوفی سراغ نماییم ، مشابه چنین طرحی را در کتاب مقدس مذهبی هندی به نام ((ویدا)) ملاحظه می کنیم و کذا در غرب ، این نوع معرفت در قرن اول مسیحی در آثار دنیس اریوپاجـــی ((Denys L,Areopagite)) به نامهای ((اسماء الـهی)) و ((الوهیت تنسکی)) می یابیم ۰

در این دو اثر ، معرفت تنسکی، معرفتی وانمود شده که ((حصول آن نه از طریق تعقل منطقی و حجج قیاسی ، بلکه به طریق اتحاد آگنده از محبت با خدا میسر میگردد۰))۰ این گونه معرفت زمانی میسر میگردد که ، روح همه چیز را ترک کند و خود را فراموش نماید و به نور مجد الـهی متحد گردد ۰)) (۱)

---

۱ ـ همانجا ، ص ۹۱

با آنکه در دستگاه تئوری های معرفت فارابی و ابن سینا چنین طرح افراطی که صلهء این دو اندیشمندرا باطرح تلطیف شدهء عقلی ــ فلسفی، به طور کلی قطع نماید به ملاحظه نمی رسد و صِرف وجوه شباهت در این نکته نهفته است که در اینگونه طرح و کذا طرح فارابی و ابن سینا به زمینهء های فوق عقل که جنبه عرفانی در آن هویدا است ارزش معرفتی داده می شود.

کنون ، ببینیم نظریهء معرفت عرفانی شیخ الرئیس در دستگاه نظریهء معرفت او چه مقامی دارد.

قبل‌از همه باید گفت که ابن‌سینا فیلسوفی است‌که به عرفان‌ونظریه معرفت عرفانی روی می آورد، نه صوفی بیخبر ویا احیانا بیسواد و نادان که از فرط حیرت یا بنا بر تقلید کورِ کورانه و بدون تحلیل علمی و فلسفی ، دل به دریای عرفان و تصوف زده باشد ، بلکه عرفان او ، عرفانی است از موضع فکری یک فیلسوف،چنانکه همین انگیزه در نظریهء معرفت او دیده می‌شود.

ابن سینا در تئوری معرفت خود ، مراتب معرفت رابه

اعتبـــــار انواع وجود تنظیم کرده است . از نظراو همان گونه که وجود به واجب و ممکن تقسیم میگردد، میتواند به مجرد از ماده و متصل به ماده نیز تقسیم شود. مجرد از ماده به نام وجود بالفعل یا مجرد شناخته می‌شود و به جهان معقولات یامجردات تعلق دارد و آنچه متصل به ماده است موجودات مادی یا محسوس است که به جهان ماده و یا عالم محسوس مربوط میگردد.

بنا بر آن وسایل ادراک وجود نیز تابع تقسیم‌وجود بوده و همچنان متنوع است :

پس انسان - در نظر ابن سینا - به مثابهء مدرک وجود یا تلاش کننده در جهت ادراک وجود،به وسیله((عقل)) به هدف معرفت جهان عقول یا مجردات و به وسیله ((حس)) به منظور آگاهی برجهان ماده یا جهان محسوس می پردازد، زیرا با این طرح بین وسیله و هدف انسجامی‌به میان آمده می تواند، چون وسیلهء زمانی هدف را بر آورده می سازد که از جنس آن باشد و چون انسانی از جنس جهان عقول و حواس از جنس‌جهان ماده است ، ازینرو شناخت جهان عقول باعقـــل

و شناخت جهان محسوس با حس میسر است . (۱)

ابن سینا مانند فارابی همه انواع وجود را در مرتبهٔ واحدی قرار نداده، بلکه اساس تنوع و تعدد آن ها را در ((مرتبه)) و ((ارزش)) دانسته است . از نظر شیخ،عالم عقول برتر از عالم محسوس و بنا بر این معرفت عقلی و افزار آن برتر از معرفت حسی و اسباب آن است . همچنان شیخ الرئیس در هریکی از دو جهان عقول و ماده،به صورت صعودی و نزولی درجاتی را در نظر گرفته است،به طوری که در جهان عقول از اعلی به ادنی و در جهان محسوس و مادی از ادنی به اعلی،قوس های نزولی و صعودی را نشان داده (۲) و معرفت و مسیر آن را نیز تابع همین طرح گردانیده است .

از نظر ابن سینا همان گونه که ((عقل فعال)) با توجه به استعداد مادی کاینات، بدانها صور و حدود

---

۱ ـ محمد البهی ، الجانب الآلهی من التفکیرالاسلامی، الطبعة الخامسه ، بیروت: انتشارات دارالفکر،۱۹۷۲، ص ۴۰۰

۲ ـ همانجا ، ص ۴۰۱

می بخشد، خواستگاه معرفت انسانی نیز همان((فیض)) عقل فعال است . او با توجه به این امر، معرفت را، سه گونه میداند:

۱ - معرفت فطری : و آن عبارت از معرفت مبادی اولی است نظیر ((کل بزرگتر از جزء است.))،((یک،نیم دو است.)) ، ((هرگاه هریکی از دو کمیت، مساوی به کمیت ثالثی باشد، آن دو کمیت نیز بین خود مساوی اند.)) و ازین قبیل .

۲ - معرفت اکتسابی: که عبارت از ادراک مجردات پیچیده و کلیات عامه است . حصول این گونه معرفت نسبت به معرفت فطری ، تلاش بیشتری میخواهد و بنا بر آن لازم است که پروسهٔ تفکر با آگاهی موثق آغاز گردد تا صور مجرده از جهان محسوسات به صورت کامل انتزاع گردد. این معرفت مقید به رابطهٔ زمان و مکان، شرط و کمیت نیست ، بلکه عام و کلی می باشد، به این توضیح که شخص تصور نماید آنچه درعقل اوست،نه سنگ و حیوان،بلکه صورت هایی از آن دومی باشد که از هراعتبار مجرداند، پس از چنین تعقلی‌به

ربط دادن صور جزئی با یکدیگر حسب وجود صفات مشترکهء آنها می پردازد که نتیجهء آن تشکیل ((کلیـــــات)) است ۰ (۱)

افزار معرفت نیز به اعتبار خصلت معرفت بر دو قسم است :

الف ـ افزار معرفت فطری : افزار معرفت فطری مشتمل بر نیروی ویژه ای که مستعد درک مبادی اولی بدون آموزش و اکتساب است ۰ این نیرو به صورت عموم،نزد بنی نوع انسان وجود دارد و دارای دو مرتبه است : مرتبه اول ((عقل بالقوه)) و مرتبه دوم ((عقل بالفعل)) است ۰

ب ـ افزار معرفت اکتسابی: عبارت از توانایی حاصله از ممارست مشقـف انسانی است که قادر به درک ((کلیات عام)) است و تنـها ((خواص)) به چنین نیرویی مجهز اند، این نیرو ((عقل مستفاد)) نامیده میشود ۰

توضیح کیفیت حصول معرفت در ((نفوس خواص)) اینکه: حواس ، پس از برخورد با محسوسات صورآنها را

۱ ـ محمد ، غلا ب ، المعرفة عند مفکری المسلمین،ص۲۵۲

انتزاع می کند و پس از فراهم شدن این صور در ((حس مشترک)) ، نیروهای مختلفهء نفس،از قبیل ((مخیله))، ((واهمه)) و ((ناطقه))،صور متذکره را یکی پس از دیگری تجرید می کند . خصلت هریکی از نیروهای مذکور نسبت به مابعد آن بالترتیب در مرتبهء نازلتری قرار دارد، به طوری که خصلت نیروی مخیله،صرف تجرید صور از ماده است نه از روابط آن و نیروی ((واهمه)) نسبت به ((مخیله)) تجرید را فزون می کند ، اما نیروی ((ناطقه)) همه ای علایق مادی را به کلی محو نموده و صور را به مرتبهء تجرد خالصی در می آورد ، که پس از آن ، این صور دیگر قابل انقسام حتی اعتباری و فرضی هم نیستند ، زیرا درین مرحله ، صور مجرده، به خود نیروی ناطقه که آنها را تجرید کرده است شباهت پیدا میکنند، این تجرید به پیمانه ای عالی است که امکان نفوذ و حلول نیروی ناطقه در آن ممکن می گردد.(۱)

۳ - معرفت لدنـــی: علی رغم آن که ابن سینا در بیشتر آراء تدوینی خود ، زیر تأثیر ارسطو است،مشاهده

---

۱ - همـانجا ، ص ص ۲۵۲ - ۲۵۳

می کنیم که بخشی از آراء او ، از جمله در دو بخش نظری و عملی معرفت تنسکی، خود زیر تأثیر افلاطون است، زمانی که یک پژوهشگر پاره ای از آثار او را ملاحظه نماید، ملتفت می شود که در آن ها پیرامون وحی ، الهام و ریاضت سخن رفته و باتوجه به گفتار او که ((فضیلت می تواند برای نفس اسرار هستی را کشف کند و الهامی که خدا بندگان بر گزیده اش را بدان اختصاص داده ، یکی از وسایل معرفت بشری بوده و مقام نبوت فقط با مساعدت شروط آن فراهم می آید))ء بین او و ارسطو فاصلهء وسیعی احساس می گردد و به ملاحظه می رسد که او به افلاطون و فلوطین بسیار نزدیکی پیدا می کند .

بر علاوه، موقف ابن سینا در معرفت حاصله از ریاضت با آراء غزالی و همنظران او در زمینه ، متفاوت است ، زیرا از نظر ابن سینا تنها ((فضیلت)) نمی تواند ادراک مطلق را میسر سازد، بلکه ثقافت علمی شرط اساسی است که باید مقام آن قبل از فضیلت در نظر گرفته شود، زیرا از دیدگاه او ((سیرو سلوک)) همراه با جهالت،کار را به جایی

نمیکشاند ، در حالیکه علم به تنهایی ، نفس را آماده‌ٔ انطباع عالم عقلی در خود، می سازد. ولی متصوفان اخیر اذعان دارند که تنها ریاضت در کشف حقایق برای نفس کافی است . همان طور که پاره ای از آراء صوفیان متأخر را در آراء افلاطون و فلوطین و اصحاب سیروسلوک هندی و مسیحی ملاحظه می نماییم ، دیده میشود که در آراء معرفتی ابن سینا ، میلان به سوی نو افلاطونیان و ریاضت افلاطون و سلوک فلوطین نیز به چشم میخورد . (۱)

ابن سینا در مذهب تصوفی خود بر آن است که راه تصوفی همان راهی است که رهروش را به معرفت بینظیر و عالی خدا منتهی میسازد، این معرفت ، معرفت عقلی نیست که از طریق قیاسات منطقی حاصل شده باشد ، بلکه اینگونه معرفت از طریق نوری فرا میرسد که در آئینهٔ نفس انعکاس می یابد.

ولی نفس بشری از نظر او در همه حالات معرفت عادی عقلی جز با اتصال بر عقل فعال بوده نمی تواند، لیکن

---

۱ ـ همانجــا ، ص ۲۶۲

این اتصال همیشه ناقص است ، زیرا نفس بشری به طور دایم با آلودگیهای مادی و حس توأم است و هرگاه از لوث این آلودگیها رها گردد ، اتصال کامل به عقل فعال به او میسر میگردد.(۱)

به نزد ابن سینا، بین اساسات معرفت فلسفی و معرفت تنسکی، تفاوتی وجود ندارد. به این توضیح که نفس در هر دو حالت منفعل از توجه به انوار عالم عقلی است. تنها با این تفاوت که این توجه در حالت معرفت تنسکی قوی تر و کاملتر از حالت تأمل فلسفی است.(۲)

ابن سینا در کتاب ((شفا)) در مقام بیان معرفت تنسکی- عرفانی و افاده نقش آن از واژهء ((حدس)) کار میگیرد که به معنی عقل قدسی است. او معتقد است که حدس عبارت است از استعداد اتصال به عقل فعال در برخی از مردم ، بدون نیاز به تعلم (معرفت لدنی) ، چنانکه گویی این مردم، خود، همه چیز را می دانند و این درجه از عقل را عقل قدسی میخوانند و آن از جنس عقل بالملکه است.

---

۱ ـ همانجا ، ص ۲۶۳ ۲ ـ همانجا ، ص ۲۶۴

جز آنکه این مقامی‌ارجمند است که همهء مردم از آن بهره‌مند نیستند،بلکه ((چنان اتفاق می افتد که شخصی از میان مردم که نفس او به نهایت صافی گشته و به مبادی عقلی رسیده می تواند از ((حدس)) یعنی از الهامات عقل فعال بر خوردار گردد، بدین طریق که صورتهایی که در عقل فعال است،در ذهن او مرتسم می گردد و این قسمی است از نبوت ، بلکه برترین اقسام آن است و بهتر است که این قوه را ((قوهء قدسی)) بنامیم که بر ترین قوای انسانی است.)) (۱)

با آنچه گفته آمدیم،اذعان کرده می توانیم که حتی در درون‌اندیشه ها ی‌فلسفی ابن‌سینا‌نه‌تنها ((عرفـــــان و اهمیت نقش آن)) فراموش نشده است ، بلکه بدان تأکید صورت گرفته است . چنانکه اندیشه های فلسفی از صبغهء دینی نیز خالی نمی باشد ، زیرا چنانکه می دانیم پس از انتقال حکمت مشاء در اسلام،به گونه های متنوع تلاشهای در جهت توفیق دین و فلسفه،به میان آمد و قبل از آن در اندیشه هـــای

---

۱ ـ حناالفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج دوم ، ص ۴۹۱

فرق اسلامی و از جمله متکلمین و اشاعره که به هدف اثبات عقلی مدعیات دینی، نیز می کوشیدند، صبغهء فلسفی در افکار ایشان به نظر می خورد و از همینجا است که ابن- رشد، حکمایی از قبیل فارابی و شیخ الرئیس را بیشتر((متکلم)) میداند ۰ مع‌الوصف در محتوا و روش فکری همین فیلسوفانی که ابن رشد آنها را ((متکلم)) میخواند، اندیشه های عرفانی رسوخ دارد ۰ از همینجا است کـــه ابن سینا بااستفادهٔ از موضوع اتصال عقول و نفوس ذکیه به عقل فعال،موضوع کرامات مشایخ صوفیه را ممکن شمرده و تحقیق مدون و مرتب خود را در بارهء صوفیه و مبانی اعتقادات شان در ((الاشارات و التنبیهات)) و نیز در بعضی از رسالات دیگر خویش،آورده است ۰

موضوع اتصال عقول و نفوس جزئیه به عقل فعال که از دست آویزهای حکمت مشاء برای اثبات نبوت و معجزات انبیاء و کرامات اولیاء است ، واقعا موضوع اتصال نفوس مهذبه را به عوالم ملکوت تسهیل میکند و به منزله ای گامی است از صلح جویی و آشتی گری که فلسفه به جانـــب

تصوف می نهد . (۱) ازینرو نظر تحقیقی یکی از محققین برجسته معاصر که می‌گوید: ((در جهان اسلام عالی‌ترین صورت معرفت هرگز یک علم خالص نبوده که در سطح علم بشری باقی بماند ، بلکه ((حکمت)) بوده است که در آخرین تحلیل به معنی ((عرفان)) است))(۲)در همه موارد و از جمله در اندیشه های ابن سینا بجا می نماید.

بر علاوه، در مورد گرایش های عرفانی شیخ الرئیس که ظهور و شهرت عوامشناسانه ندارد، آثاری از شیخ بجا مانده که به هیچ وجه نمیتوان از ذوق و رویکرد عرفانی آنها انکار کرد . از جمله قصیده‌ای‌از شیخ و یا منسوب به او،به نام ((قصیدهء عینیه)) در دست است که در آن جریان هبوط نفس از عالم لاهوت به عالم ناسوت به ملاحظه میرسد ، مطلبی که در عرفان افلاطون و نوافلاطونی نیز وجود داشت.

روح نظریهء عرفانی ابن سینا پیرامون نفس را با توجه به قصیده موصوف میتوان چنین تلخیص کرد که ((نفـــس))

---

۱ ـ دکترذبیح الله ، صفا ، مقدمه یی بر تصوف ،ص ۱۹
۲ ـ دکتر سید حسین نصر ، علم و تمدن در اسلام ، ترجمه احمد آرام ، تهران: انتشارات اندیشه ، ۱۳۵۰ ش،ص ۳۶۸

جوهر شفافی است که از عالم ازلی به اجسام بشری هبوط کرده و حکم باری چنین بوده که نفس مدت محدودی را در جسد باقی بماند . نفس در نخستین مرحلهء آگاهی از بریده شدن خود از نفیرش ، با تأسف ، خویشتن را در تنگنای غربت درین دایره مادی ، فکر نموده ، ولی چیزی نگذشت که به شادمانی بزرگی آگاهی حاصل کرد ؛ زیرا او حین اقامت در جسد چیزی را ملاحظه کرد که هرگاه همیشه در عالم علوی بسر می برد، بدان دست نمی یافت، با آنهم در اختلاط با جسد به او زیانهای متوجه گردیده و بنا بران خود را نیازمند پاکی و تصفیه دانسته که این تصفیه اکنون بدون در نظرداشت نفس و جسد برای او میسر نیست . نفس هرگز نمی تواند به مقام اولی خود که در عالم علوی داشته نایل آید، مگرپس از فراهم شدن دو شرط زیر : اول اینکه پس از مثقف شدن، فضیلت را شعار خود قرار دهد تا به آنچه مناسب شأن اوست آگاه گردد و این زمانی متحقق میشود که نفس بر دستگاه عقل و معارف ذهنی ، علماً محیط گردد . دوم اینکه در اندرون خود همهء معقولات رفیعه را طوری تلقی کند کـــــه

نمونهء کوچکی از مبدع اول در آن نقش شود و قادر به خلق صور عقلی برای همه ای آنچه از حقایق حس در عالم هستی است، گردد.(۱)

تحلیل فلسفی - عرفانی ابن سینا در بارهء نفس به وضوح حاکی از گرایش های ذوقی او به سوی عرفان است، ولی با این هم، پاره‌ای از محققین پیرامون نسبت عرفان و تصوف برای شیخ الرئیس، توأم با احتیاط و شک و تردید سخن میگویند، از جمله بدیع الزمان فروزانفر محقق برازندهء معاصردر مقاله‌ای که زیر عنوان ((ابوعلی سینا و تصوف)) در جشن هزارهء شیخ فراهم آورده بود، نهایتاً در حق او چنین ابراز نظر کرد:

((شیخ بزرگوار اصول متصوفه را تقریری تمام و در خور توجه نموده و به بیانی عالی و استدلالی خود وسایل رواج طریقت را فراهم فرموده ، ولی او خود حکیم و اهل استدلال بوده است نه مرد خلوت و انقطاع و با این هم در حل

---

۱ - دکتـــــر محمد ، غلا ب ، المعرفة عند مفکـــــری المسلمیـــن ، ص ۲۶۰ - ۲۶۱

مشکلات سلوک و کشف اسرار طریقت،آنجا که در بحث آمده ، مشربش عالی و سخن وی بسیار والا است •))(۱)

از سوی دیگر محققین دیگری را ملاحظه می کنیم که به خود اجازه میدهند ابن سینا راحتی به مثابهء دارندگان مشخصات یک صوفی تحمل کنند ، از جمله ((مونتگمری وات)) محقق انگلیسی در مقام توجیه انگیزه های گرایش شیخ الرئیس به عرفان و تصوف می‌نویسد: ((••• ابن سینا در عین حال متوجه بوده که اهمیت و شکوه با دوام ، خیلی به ندرت در اثر اعمال سیاسی به دست می آید• بنا بر این در وضع موجود هیچگونه امیدواری برای انجام اصلاحاتی در مملکت به وسیله سیاستمداران و فلاسفه نداشته و ناچار توجه وی به پرورش زندگی باطنی و معنوی جلب می شود • روی این توجه ، ابن سینا در بعضی از آثار خود از سه نوع مردم صحبت میکند : زاهد، عابد و عارف • او افکار و نظریات عرفاء را در کتاب ((الاشارات و التنبیهات))

---

۱ ــ دکتر ذبیح الله ، صفا ، جشن نامه ابن سینا ، جلــد ۲ ص ۱۹۵

توضیح میدهد که میتوان گفت این توضیحات قسمت عمده ای از تجربیات خود وی بوده است ...)) (۱)

ولی نگارندهٔ این سطور بر آن است که با توجه به تعریف نظری و سیرو سلوک عملی تصوف متعارف ، نمی شـــــود شیخ الرئیس را کسی معرفی کرد که احوال و مقامات توضیح شده در ((الاشارات و التنبیهات)) را خودش طی کرده باشد و در نتیجه،آنچه را که در نمط نهم(مقامات العارفیـن) کتاب نامبرده گفته است، خود تجربـهٔ شخصی داشته باشد . به همه حال درین زمینه در بحث مربوط به مشخصات عرفان شیخ به گونه نسبتا تفصیلی سخن می‌گویم، مگر باز هم درینجا قابل تذکر میدانیم که شیخ از فراست بزرگ علمی به آن پیمانه پرمایه بوده که سوال منکرین معرفت عرفانی در حق خود را، به قوهٔ علم حل کرده است ؛ تـــا جـــایـــکـــه

---

۱ ـ مونتگمری وات ، امام محمدغزالی متفکر بزرگ مسلمان، ترجمـــــهٔ محمـود اصفهانـــی زاده، تبـریز: انتشـارا ت کتابفروشی مهـــر، ۱۳۴۷ ش ص ۷۴ ـ ۷۵

شیخ ابوسعید ابوالخیر در حق او گفت : ((آنچه ما می بینیم ، او میداند.)) (۱)

معنی سخن صوفی مشهورنامبرده این است که مقام علمی شیخ الرئیس،آن قدر بالا و عظیم است که می تواند به واسطهء همان علمش ، آنچه را که صوفیان و عرفا مسلم و تثبیت شده از مقامات و احوال،بدان دست یافته اند، دریافت کنـــــد.

و با توجه به مندرجات دیگر آثار شیخ از قبیل رسالهٔ ((حی بن یقظان)) ، ((رسالة الطیر)) ،((سلامان و ابسال))، ((رسالهٔ عهد))، ((رسالهٔ کیفیت استجابت دعا))، ((رسالهٔ ترغیب بردعا))، ((رسالهٔ اسرار الصلوة)) وغیره که از محتوای تفصیلی آنها در جای مناسبش سخن خواهیم گفت از گرایش صریح شیخ به عرفان و میلان او به ذوق باطنی عرفانی، نمیتوان انکار کرد. ولی با این هم،عرفان او مشخصات ویژه دارد که مطابق سنت تصوفی متعارف نیست و چون این

---

۱ ـ محمد بن منور ، اسرارالتوحید فی مقامات الشـــیخ ابی سعید، به اهتمام دکترذبیح الله صفا ، تهران: انتشـــارات امیرکبیر، چاپ سوم ، ۱۳۵۴ ش،ص ۲۱۰

رویکرد شیخ به عرفان،در بسا موارد توأم بـا استدلال و تعقل است، ازینرو نام شیخ الرئیس را در تذکره های صوفیانه ملاحظه نمی کنم و همین انگیزه یکی از انگیزه هایی بوده که نگارنده را به انتخاب ((عرفان ابن سینا)) بحیث مسأله مورد پژوهش، وادار کرده است .

عرفان ابن سینا

تحقیق

پوهندوی سید نورالحق کاوش

پلخمری، حوت ۱۳۷۲

بسم الله الرحمن الرحيم

عرفان ابن سینا

تحقیق

پوهندوی سید نورالحق کاوش

پلچرخی، حوت ۱۳۷۲

نام اثر : عرفان ابن سینا / مجلد دوم
تحقیق : پوهندوی سید نورالحق کاوش
انتشارات : کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی
تاریخ نشر : حوت ۱۳۷۲ خورشیدی
تیراژ : ۱۰۰۰ نسخه
چاپ : چاپخانهٔ کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی

فهرست مطالب

مجلد اول

عنـــوان صفحـــه

فصل اول

فصل دوم

عنوان	صفحه

عنـــوان	صفحـــه

فصل پنجم

منابع عرفان ابن سینا

می‌دانیم که ابن سینا از جملهٔ بزرگترین فلاسفه جامع الاطراف و محیط به علوم و معارف اسلامی وغیر اسلامی زمان خود بود. او همه اندیشه های منطقی ، علمی ، فلسفی و عرفانی گذشته و روز گار خود را مطالعه ،بررسی، تحقیق و نقد کرد و همان گونه که درابعاد مختلف منطق ، علوم و

فلسفه، با ذوق و میتود ویژهٔ خودش دست به کار آفرینش آثار گرانبها شد، می بایست در برابر عرفان و تصوف که ریشه های کهن تأریخی داشت بی علاقه نمانده و به نحوی ابراز نظر کند ؛ شیخ الرئیس نه تنها از ابراز نظر پیرامون عرفان و تصوف دریغ نکرد ، بلکه در بخش پایانی عمر خود به صراحت گرایش خود را به فلسفهٔ اشراق اعلام و نهاء در گنجینهٔ آثار خود ، تألیفاتی نیز در بارهٔ عرفان و تصوف به ارث گذاشته که در نوع خود کم نظیر است .

طبیعی است که هر فیلسوف ، عالم ، منطقی و عارف در جامعهٔ بشری زیست می کند و بنا بر این ناگزیر، معارف روزگار خود و گذشته اش تا جاي که ممکن است به دسترس او قرار میگیرد و خواهی نخواهی در اندیشه های او به گونه ها و میزانهای متفاوت گاه موافق و گاه مخالف اثراتی بر جای میگذارد و گاهی هم اندیشه های ابتکاری از خود طرح میکند که این اندیشه ها به نوبهٔ خود همان گونه که اندیشه های پذیرفتنی برای خودش می باشد، بر اخلافش نیز تأثیرات موافق و یا مخالف بر جامی گذارد. از همینجاست که محققین

تأریخ اندیشه های بشری می‌گویند که : ((اندیشمندان مترجم وممثل جریانات علمی ، دینی ، اقتصادی و سیاسی عصر و محیطی اند که در آن زندگی ، رشـــد و تکـــامـل مینماینـــــــــد . (۱)

بنا بر آن طبیعی است که ابن سینای ما با همــــــهٔ عبقریت و نبوغ آن ازین قاعده مستثنی نمیباشد، ازینرو با توجه به آثار بازمانده از او پیرامون عرفان ، ملاحظه می کنیم که اندیشه های مندرج در آنها به درجات و گونه های متفاوت از زیر تأثیر آراء و اندیشه های فلسفی و عرفانی اسلاف خود بر کنار نمی باشد، هر چند در پهلوی این امر، ویژگی های مخصوص به خود شیخ الرئیس جای خود را دارد که مادر بحث مشخصات کلی عرفان او ، از آن یاد می کنیم.

ولی ما که خود را ملزم به تحلیل آثار ، پژوهش و تبیین اندیشه های عرفانی شیخ نموده ایم ، نمی شود به ذکر این نکته بسنده کنیم که شیخ در عرفان خود زیر تأثیر

۱- محمد علی ، ابوریان ، الفلسفة الحدیثه ، انتشـــارات دارالکتب الجامعیه ، اسکنـــدریه، ۱۹۶۹ ص ۱۴

اسلاف است،بلکه باید این تاثیررا به گونهء مستند برهانی نماییم .

بنا برآن قبل از همه باید تذکر دهیم که ابن سینا از آن دسته اندیشمندانی است که برخلاف عرفا و صوفیهء متعــــــــــارف ، سخنان دیگران را در بست نپذیرفته بلکه آنچه را که در قالب سیستم فکری او جای مناسب و ملایمی داشته پذیراشده و آن را به گونهء باز گفته،که در پارهء موارد با مراجع اصلی آن مشابهت کامل ندارد، به این توضیح که از خود نیز سلیقه ویژه‌ای را به کاربرده است و مزید بر آن دیدگاه های اختصاصی خود او،مطلب دیگری است که کارنامهء عرفانی او را پربار تر گردانیده است و این همه باروش خود او در همه آثار او اعم از فلسفی و عرفانی به ملاحظه میرسد.

شیخ الرئیس زمانی به عرفان روی می آورد که کوره راههای سفر در قلل پرپیچ وخم فلسفه را از بام تا شام آن به کمال موفقیت پیموده وبا داشتن اندیشه های فلسفی،صاحب مکتب فکری و در یک کلمه فیلسوف شده بود. بنا برآن برای یک فیلسوف که از کورهء تحیرات و تحلیلات فلسفی بدون

سر خوردگی بدر آید، ناگزیر به اسرار هستی به گونه علمی آن دست کم چیزی با خود دارد و آن چیز ثمرهٔ مجموعهٔ معامله عمری او در برابر هستی و اسرار آن است که آن را به رایگان از دست نمی‌دهد. این مشخصه در شیخ الرئیس به ملاحظه میرسد ، او قبل از آن که رسما اعلان گرایش به عرفان و تصوف و اقدام به نگارش آثاری در زمینه بنماید، در همان معرکه فلسفهٔ خود، جای عرفان را خالی کرده بود، فلسفه‌ای که زیر تأثیر اسلاف نزدیک او و از جمله فارابی بود،عرفانی که در همین فلسفه،جایی برای خود باز یافته بود . حال ببینیم در دستگاه فکری او چه مطالب عرفانی به فارابی باز میگردد.

نقش فـارابی در عـرفان ابن سینا :

همان گونه که دستگاه فلسفی ابن سینا در ارتباط به مسأله جهانشناسی و نظریهء عقول از فلسفه فارابی متاءثر است . عرفان او هم به ارتباط همین مسأله زیر تاءثیـــر ((نظریهء فِیض))فارابی است که منشأ نو افلاطونی دارد.(۱)

نظریه عرفانی فارابی با علم النفس و نظریهء معرفت وبا مبادی جهانشناسی متافزیکی آمیخته و در پیوند است. فارابی پیرامون نظام فلکی چنین می اندیشید که در هر فلکی قوهء روحانی مفارقی وجود دارد که برحرکات و شئون مختلفهٔ آن حکمروایی میکند . در مرتبهء آخرین آنهاعقل فعال و یـــا

---

۱ ـ هرچند اصل نظریه فیض و عقول منشاء افلاطونی و به ویژه نو افلاطونی دارد و علی القاعده می بایست تأثیـــر این نظریه رابرفلسفه و عـــرفان ابن سینـــابه مرجـــع نو- افـــلاطونی آن باز گردانید، ولـــی از آنجـــا که ابن سینا این نظریه را از آثـــار فـــارابی و به گونهٔ تحلیل وسلیقه فارابی بیـــان می‌کند ،به صراحت دیده می شود که منبع او فارابی بوده است ، ازینرو ما درینجا منبع نظریه فیض ابن‌سینا را به فارابی نزدیک تردانستیم .

به تعبیر فارابی ((روح القدس)) قرار گرفته که متصدی امور فلک ادنی و عالم روی زمین است و آن را واسطه فیض بین واجب الوجود در کاینات و بین عقول و عالم ماده میداند که توسط آن عالم بالا به عالم پا یین مربوط میگردد ، عقل فعال،یعنی عقلی که در سلسلهٔ مراتب موجودات، نزدیکترین موجـــود روحانی به مبداء اولی است که فوق انسان و فوق جهان انسان قرار دارد و نفوس بشری از آن فیض میگیرند و اثر اشراق اوست که اندیشه ها یا صور علمی را براندیشه ها و صورعلمی نفوس می تا باند و افکار و صورعلمی را بر نفوس منعکس میسازد که قابلیت آن را کسب کرده اند،تا به سوی عقل دهم توجه کنند و به هر پیمانه ای که ساحهٔ دید و معلومات انسانی فراختر گردد،به همان پیمانه،فاصلهٔ او با عالم بالا کمتر گردیده و به سوی عقول مفارق تقرب می جوید و زمانیکه به مرتبه ((عقل مستفاد)) ارتقاء نماید،استعداد و اهلیت تحمل تجلیات انوار الٓهی در او پدیدار میگردد و یا کیفیت اتصـــــال بـــــا عقـــل

دهـم متجلی می شود . (۱)

اتصال با عقل فعال را فارابی پایان و نهایت همه بی آمال عملی و نظری افراد بشر و عالی ترین مایه و سعادتی میداند که در منتهای سفر عرفانی و پروازهای فلسفی و اعمال اخلاقی قرار دارد و آن رامرزی وانمود میکند که در آن مرز، انسان بار قیود و آلودگی های مادی را ، کنـــار گذاشته و از زنجیر خطاها و گمراهی ها آزاد می شود و به اثر انگیزه و نیروی فیض و برکات آن به دگر گونی روحانی مواجه و جمیع تعینات و قوای خود را در اشعهء آن مضمحـــل می ســازد . (۲)

مختصر اینکه هرگاه به سابقهء نظریه ((فیض)) که جنبهء جهانشناسی در فلسفه و جنبه عرفانی در عرفان

---

۱ ـ پوهنوال عبدالمنان ، مـددی ، فارابی و تصـــوف، مندرج در مجلهء آریانا ، شماره ۳ کابل،۱۳۵۴، ص ۵۶

۲ ـ همانجا ، ص ۵۷ و نیز مراجعه شود بــــــه : حناالفــاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمـــــه عبدالمحمد آیتی، ج ۲،صص ۴۱۴ ـ ۴۱۶

فارابی و ابن سینا دارد، مراجعه بداریم، اصل این عقیده به افلاطون بر می گردد (۱)، که در دوران تجدید نظریات افلاطون به دست نوافلاطونیان، در چوکات نظریهٔ ((الواحد لا یصدر عنه الا الواحد)) و نظریه خلق و ایجاد عالم از صادر اول وتئوری عقول عشره فلوطین در آمده و همزمان با ترجمه و نقل علوم یونانی و اسکندرانی به عالم اسلام، رفته رفته شامل معارف فلسفی اندیشمندان اسلامی و از جمله فارابی و ابن سینا گردیده است.

ابن سینا ازین نظریه، هم در جهان شناسی، هم در تئوری شناخت و هم در تأسیس عرفان نظری خود استفاده می برد و ما در بحث فلسفهٔ ابن سینا نیز چگونگی پیدایش جهان و نقش عقول و به ویژه عقل فعال را، در زمینهء تأثیرات آن بر نفوس انسانی مختصر سخنانی داشتیم .

و اما در خصوص جنبهء عرفانی نظریه فیض، ابن سینـــا

۱ـ جمیل صلیبا ، من افلاطون الی ابن سینا ، بیــــــروت: انتشارات دارالانــدس ، ۱۹۶۶ ، ص ۸۴

درپارهٔ از آثار خود به ویژه به جنبهٔ عرفانی موضوع پرداخته است و حتی زیر عنوان ((فیض الٓهی)) رسالهٔ جداگانه دارد، که در آن از فعل و انفعالات موجودات در یکدیگرو اثرات آن سخن می گوید.

در مقدمهٔ این رساله می خوانیم که : ((بدان که کلیهٔ فعل و انفعال و تأثیر و تأثری که در عالم وجود به ظهور می‌رسد، بر حسب امور عقلیه نفسانی، متفاوت و متباین می باشند ، به واسطه آنکه هر مقدار موجود فاعل با قوت تر و در فاعلیت کاملتر باشد، تأثیر فعل او در غیر بیشتر و آثارش زیاد تر است و هر مقدار ((موجود قابل)) در استعداد قبول اتم و اکمل باشد، تأثیر فعل غیر در او ظاهر و واضح تر است ...)) (۱)

سپس شیخ، این فعل و انفعال موجودات در یکدیگر را به چهار کته گوری تقسیم می کند:

((اول آنست که فاعل و منفعل هردو نفسانی باشند))

۱- ابن سینا ، فیض الٓهی ، ترجمه ضیاء الدین دری ، تهران: انتشارات کتابخانه مرکزی ، چاپ دوم، ۱۳۶۰ش، ص ۱

((دوم آنست که هر دو جسمانی باشند))

((سوم آنست که فاعل‌نفسانی و منفعل جسمانی باشد))

((چهارم بر عکس ســـوم)) . (۱)

و در ارتباط مسأله مورد بحث ما در اینجا، که به تأثیر نفسانی بر نفسانی مربوط می‌شود،شیخ،وحی و کرامات را داخل میسازد ، به همین ترتیب آیات و معجزات‌راعمدتا شـــامل تأثیر نفسانی بر نفسانی نموده و از جمله ((علم)) را فیضی معرفی می کند که از جانب خداوند بر نفوس مستعده افاضه می شود . (۲)

فارابی بر این نظریه بود که هرگاه برای انسان اتصال به عقل فعال میسر گردید ، برایش اطلاع از هر دانشـــی ((به‌طریقه فیض)) از انوار الّهی مهیا می گردد.

از نظر فارابی اتصال به عقل فعال و بنا بر ایـــــن استفاضه‌ازانوار الّهی برای فیلسوف،از طریق ((بحث نظری)) حاصل میشود، در حالیکه برای نبی و ولی از طریـــــــق

---

۱ ـ همانجا ، همان صفحـــه .

۲ ـ همانجا ، ص ۳ ـ ۴

((بحث نظری)) حاصل می شود، در حالیکه برای نبی و ولی از طریق ((قوهٔمخیله)) ای که می‌تواند الهامات را در رویاهای صادقه و در بیداری به صورت وحی پذیرا گردد، فراهم می آید. بر پایهٔ همین نظریه است که فارابی بین فلسفه و شریعت موافقت ایجاد می کند ، زیرا حقایق دینی و حقایق فلسفی هردو ثمرهٔ فیض الّهی است ، چه ازطریـــــق ((مخیله)) حاصل گردد و یا از طریق نظر و تأمل حاصل شود. (۱)

در عرفان ابن سینا هم ملاحظه می کنیم که از نظر او تقویهٔ ذهن و اشراق عقل و تزکیه نفس به منظور آماده شدن برای پذیرش فیض ((عقل فعال)) است .

ابن سینا می‌گوید که نفوس به اساس موضوع معرفت و نیز بر پایه مقدار آنچه از معرفت حاصل داشته است متمایز نمی شود، بلکه تمایز آن بر پایهٔ استعداد آن برای اتصال به ((عقل فعال)) است، عقلی که از آن معرفت تراوش می کند و افاضه می شود، این استعداد در برخی از مردم آنچنان

۱ـ الدکتور فؤاد، الاهوانی ، المدارس الفلسفیة ، قاهـــــره : انتشارات دارالمصریه للتألیف والترجمه ،۱۹۶۵، ص ۱۴۰

قوت دارد که در اتصال به عقل فعال نیازی به مشقات بزرگ و تعلیم ندارد، بلکه وضع در آنها چنان است که گویی همه چیز را از خود میدانند . بنا بر این ممکن است چنین شخصی که نفس وی مؤیـــد به شدت صفا و اتصال به مبادی عقلی است ، آنچنان مشتعل به ((حدس)) باشد که آمادگی قبول الهام عقل فعال را در معرفت هر چیزی دارا گردد.(۱)

ابن سینا پیرامون ((سعادت)) که بر علاوهء جنبهء اخلاقی آن،داعی عرفان و تصوف نیز می باشد، بر این نظر است که سعادت حقیقی نه در استمتاع از لذات کامل جسمی است، بلکه هماطور که فارابی برآن بوده،در کسب خیرات روحی و نزدیکی انسان به خدا اســـت . ولی چنین فضیلتی برای انسان از نظر ابن سینا از طریق کسب محض حاصل نمی شود، بلکه حصول آن نیازمند جوهر مناسب فطری انسانی برای پذیرش فیض آلهی است. (۲)

---

۱ ـ الدکتور عثمان امین ، شخصیات و مذاهب فلسفه، قاهره : انتشارات داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۵ ، ص ۷۱

۲ ـ همانجا ، ص ۷۹

کذا ابن سینا در یکی از مکاتیب خود که مندرج است در مقدمهء محمود شهابی بر اثرنفیس شیخ به نام ((فصول)) (رسالهٔ در روانشناسی) نیز از ((افاضه))نام برده است که از نگاه پژوهش منبع ، به اندیشهء فارابی در همین زمینه باز می گردد . چنانکه می‌گوید: ((بایستی خدایتعالی،آغاز فکراو (یعنی شخص سالک الی الله . نگارنده) و انجام آن باشد و نگاه به حق را سرمهء دیده قرار دهد و عقل وی همواره به دربارگاه کبریایی به‌پای ایستاده و ملکوت اعلی و آیات کبرای آلهی را در آنجا بیندو هرگاه از آن مقام پاک، پائین آید و به آثار توجه کند، خدای را در آنجا متجلی داند و چون این حال دروی رسوخ باید و ملکهء او شود، نقش ملکوت در وی انطباع یابد و قدس لاهوت برای او متجلی شود، پس عالم بالا ماءنوس‌او گردد وبالاترین‌لذت را در یابد و سکونت و طمانیه بر او ((افاضه)) گردد. (۱)

---

۱ ـ ابن سینا ، فصول، با تصحیح و تحشیه و مقدمه، محمود شهابی ، تهران: انتشارات کتابخانهء خیام ، ۱۳۱۵ش ، مقدمه، ص ۴۵

همچنان شیخ،در خود رساله‌ء فصول می نگارد: ((... نفس انسانی مستعد است از جواهر عقلی و از نفوس سماوی قبول علم کند و درین میان از آن جانب هیچ حجاب نیست،لکن حجاب از جهت ((قابل)) است و هرگاه از جهت قابل (یعنی خود شخص سالک ، نگارنده) حجاب بر خیزد ، از آنجا فیض علم باو می پیوندد . (۱)

همچنین ابن سینا در رسالهٔ عرفانی دیگر خود،به نام ((رساله‌ء تحفه)) دربیان استمداد از ((فیض الـهی)) می نویسد : ((... معانی کلیه وصورمتعلقـــه که در نفس انسان‌پدید می آید، از دو قسم خارج نیست،یا به واسطه استقراء در جزئیات و تفحص کردن از محسوسات است و یا به واسطه‌ء اتصال به عوالم کلیه عقول مجرد، که اکتساب آنها به طرق الـهام می باشد)) (۲) ((... این معانی به واسطه‌ء اتصال به عالم غیبی و انوار الَـهی و فیوضات نامتناهی علوی در نفوس بشری پدید می آید ... آن نور مجرد عقلی و یا آن

---

۱ ـ همانجا ، ص ۲۷
۲ ـ ابن سینا ، رسالهٔ تحفه ، ترجمه ضیاءالدین دری، تهـران: انتشارات کتابخانه مرکزی ، ص ۳۰

فیض آلهی،هرگاه متصل شود به نفوس بشری ... تابش میکند از ذات مجرد عقلی در نفس انسان.)) (۱)

شیخ الرئیس درین رساله، پس از توضیح اینکه اجرام علوی صاحب نفس ناطقه اند، به ارتباط وضع اجسام تحت القمر می گوید: ((اما اجسام واقع در تحت فلک قمر، چون دارای لطافت و صفای ذاتی نیستند، مستعد و مهیا برای اکتساب فیوضات ربانی نمیباشند، لکن از اظلال و ترشحات فیض حقیقی هم خالی نمی باشند و پس از اینکه به سرحد اعتدال رسیدند، در آن وقت سزاوار ند برای کسب فیض الهی. مسلم است که هر مقدار بر اعتدال آنها افزوده شود برای فیض الهی مهیا و مستعد تر می شوند.))(۲)

با آنچه پیرامون ((نظریه فیض)) از دیدگاه های فارابی و ابن سینا گفته آمدیم (۳)، به وضاحت به ملاحظه می رسد که شیخ الرئیس درخصوص این نظریه زیرتأثیر فارابی است.

---

۱ ـ همانجا ، ص ۳۱

۲ ـ همانجا ، ص۳۶

۳ ـ غرض مزید معلومات در همین زمینه مراجعه شود به: جمیل صلیبا ، من‌افلاطون الی ابن سینا ص ص ۸۴ ـ ۱۰۱

اکنون مطلب دیگری از مطالب عرفانی را به اختصار مطرح می کنیم که در آن باز هم ابن سینا را زیر تأثیر فارابی می یابیم ۰ این مطلب همان مسألهٔ ((قرب)) است که در تأریخ عرفان و تصوف، پیشینهء بسیار سابقه دارد و در اندیشه های عرفانی و تصوفی هندی، صورت انکشاف یافته آن به نام حلول و فنا و وحدت‌الوجودی یاد میشد و در تأریخ عرفان و تصوف اسلامی نیز در همین رساله به نمونه های آن در وجود اندیشه های منصور حلاج وبایزید بسطا می، تماس گرفتیم. حالا بدون اینکه به تکرار این سابقه تاریخی پرداخته باشیم، تنها مختصر آراء فارابی را در زمینه مطالعه می‌کنیم و آنگاه فشرده سخنانی از ابن سینا در همین زمینه می آوریم که بیانگر متأثر بودن عرفان شیخ الرئیس از فارابی در همین خصوص است ۰

چنانکه میدانیم مسأله ((قرب)) در قاموس صوفیه، یکی از مسایل مهم تصوف است ۰ صوفیه درین‌خصوص گاهی سخن را تا سرحد ((حلول)) لاهوت در ناسوت و به تعبیر فلسفی آن ((اتحاد عاقل و معقول)) کشانیده اند، ولی فارابی درین

مسأله هم از همان شیوهٔ عرفان تأملی و فلسفی خودخارج نمی شود، چنانکه در کتاب بسیار مهم و مشهور خود به نـــام ((فصوص الحکم)) ضمن فص شصتم می نویسد : ((قرب یامکانی است یا معنوی، قرب معنوی یابه حسب ماهیت است یا به حسب وجود.از آنجا که ((حق)) را مکانی نیست ، بنا بر این،با موجودات ابدا قرب مکانی ندارد و چون او را ماهیتی نیست،ازینرو قرب و مناسبت ماهیتی هم با چیزی ندارد، پس قرب او تنها ((قرب وجودی)) است ، به این توضیح که قرب وجودی حق همان موجود کردن ممکنات است به تجلی فعلی و اشراقی خود که به مثابهٔ ((معیت)) و حضوردرتجلی است در آفاق و انفس ، ولی باید دانست که ((حق)) از قرب به معنی مخالطت به موضوع (یا به تعبیر فلسفی آن اتحاد عاقل و معقول ،نگارنده) منزه است .)) (۱)

ابن سینا زیر تأثیر قاعده ((الواحد لا یصدر عنه الا الواحد)) که فارابی قبلا آن را پذیرفته بود و اصل آن بـــه

---

۱ ـ ابونصرالفارابی ، فصوص الحکم، باشرح مهدی الهی، تهران : انتشارات موسسه مطبوعاتی اسلامی،۱۳۴۵ش،ص۱۸۷

نو افلاطونیان بر میگردد ، مانند فارابی به قرب و اتصال به معنای حلولی و وحدت الوجودی آن مخالف است ، تنها چیزی را که با توجه به تناقض ظاهری این قاعده با کثرت در جهان شناسی، پذیرا میشود همان مطلبی است که در نظریهء فیض بدان قایل است ، در ارتباط به مسأله اتحاد عاقل و معقول که بسا از صوفیه و حدت الوجودی بدان نظر موافق دارند، شیخ الرئیس نظر مخالف دارد و مانند فارابی قرب و اتصال به معنای وحدت عاقل و معقول را شدیــــداء مورد تردید قرار میدهد . این نظریهء شیخ در آثار او،از جمله ((شفا)) و ((اشارات)) قابل ملاحظه است.

فرفوریوس صوری قایل به اتحاد عالم ، علم و معلوم و در نتیجه قایل به اتحاد عاقل و معقول است . از نظر این حکیم نوافلاطونی، نفس ناطقه مانند صفحهء بدون نقش نــــه ، بلکــه مــادهء بدون صورت است کـه صــــور علـمـی بـد یهــــی و نظــــری تـــدریجـادر لوحان منتقش میشود وصورت و فعلیت نفس را تشکیل میدهد .صور علمی عین نفس و فعلیـــت

نفس ، عین علوم و هوش و دانش است . (۱)

اما ابن سینا مانند فارابی ، نظریهٔ ((اتحاد عاقل و معقول)) فرفوریوس را نپذیرفته و ((درشفا واشارات)) به آن اشکال وارد نموده وبا انکار شدید و اقامهء برهان به بطلان این نظریه پرداخته و قایل آن را به شناعت و نادانی نسبت داده است. چنانکه در شفاء می گوید: ((آنچه گفته شده که ذات نفس، معقول میگردد به نزد من از جملهء مستحیلات است))(۲) و در ((اشارات)) قایل نظریهء((اتحاد عاقل و معقول)) را ، فرفوریوس صوری معرفی کرده و حکیم نامبرده را به سخافت نظر و نادانی نسبت داده است . (۳)

۱ـ محی الدین، مهدی الهی قمشه‌ای، حکمت الهی ،ج ۱ ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۳۰ ش ، ص ۱۲۲

۲ـ ابن سینا ، شفا ،(فن ششم از طبیعیات، علم النفس) ترجمهٔ صیرفی، تهران: انتشارات بنگاه افشـــــــاری ، ۱۳۱۵ ش،ص ۱۹۵

۳ـ ابن سینا . الاشارات و التنبیهات ، الجزالثالث فی علم ما قبل الطبیعه ، مع الشرح للمحـــقق الطوسـی و شرح الشرح للعلامـه قطب الدین الرازی ،تهران، ۱۳۷۹ هـ ، صص ۲۹۲ـ۲۹۵

خلاصه‌ء ایراد وافاده‌ء شیخ درمقام رد نظریه‌ء ((اتحادعاقل ومعقول)) این است که‌اگر مثلا انسان، ((درخت)) را تعقل کند، پس، ((آب)) را ، اولابنابر صحت نظریه ((اتحاد عاقل ومعقول)) لازم می آید که ((نفس)) انسان ، ((درخت)) شود، سپس ((نفس)) انسان ((آب)) شود ، چنین انقلابی برای نفس محال است .

از نظریهٔ منطقی ـ فلسفی متذکره‌ء ابن‌سینا ، این نظریه عرفانی پدید می آید که تقرب و اتصال به معنای اتحادعاقل و معقول که در آراء صوفیه، نظیر حلاج و بایزید بسطامی به وحدت الوجودی تبلور یافته ، درست نیست ؛ این نظریه مانع از آن نمی باشد که عارف در جهت وصول به حق ،از تزکیه نفس و تقویه ذهن بخاطر کسب فیض از واهب الصور یا عقل فعال تلاش نماید.

((شیخ معتقد است که بنده از اثر اشراقی از عقل فعال به سعادت میرسد، این اشراق برای او نوعی‌اتصال‌حاصل میکند، نه اتحاد.)) (۱) گویا شیخ الرئیس بین ((اتصال)) و

۱ـ حناالفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلاسفه درجهان اسلامی، ج ۲ ، ص ۵۰۳

((اتحاد)) تفاوت بسیار جدی می بیند و بنا بران ((اتحاد))
متعارف را تردید میکند ۰

منابع دیگر عرفان ابـن سینـا :

با مراجعه به آثار عرفانی ابن سینا و از جمله به گونهء مثال ((نمط هشتم)) از کتاب ((اشارات)) که پیرامون لذت و انواع آن زیر عنوان ((بهجت و سعادت)) سخن به میان می آورد (۱)،تأثیر آراء افلاطون و ارسطو و همچنان اپیکوربر اندیشهء ابن سینا،به ملاحظه میرسد . او درین اثر لذات باطنی به معنای عرفانی آن را بر لذات ظاهری بزرگتر و شریفانه تر میداند ، طوریکه فلاسفهء یونانی نامبرده نیز در صدد توضیح همین امر بوده اند .

به همین ترتیب،((نمط نهم)) که به بیان ((مقامات عارفین)) اختصاص دارد ، به توضیح احوال و مقامات و مشخصات و ارزشهای اصناف جویندگان عرفانی خدا،پرداخته است ، که این روش او به روش عرفای اواخر قرن سوم و قرن چهارم هجری و از جمله معاصر او شیخ ابوسعید ابوالخیر و دیگران بر میگردد . طوری که در گذشته ملاحظه نمـــودیم،

---

۱ ـ ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، مع الشرح۰۰۰،ص۳۳۴

شیـــــخ ابوسعید ابوالخیر در مقابل این سوال که کس چگونه به خدا راه می یابد، مطالبی طرح داشت که در آن همه مقامات و احوال عرفا و صوفیه بیان گردیده بود. (۱)

هکذا تأثیر افلاطون و فلوطین را میتوان در رسایل عرفانی ((حی بن یقظان))، ((رسالة الطیر)) و ((قصیدهٔ عینیه)) ابن‌سینا که داستان های عرفانی پیرامون سیرو حرکت نفس بوده ، به گو نهء رمزی نگارش یافته است نیز ملاحظه نمود.(۲)

در آثار اخیر الذکر، شیخ الرئیس از روش رمزی استفاده کرده که کاربرد این روش علاوه بر اینکه نزد متفکران یونانی سابقه داشته است، نویسندگان و شاعران معاصر ابن سینا نیز این روش را در شعروادب و فلسفه و دین اعمال میگردند.(۳)

---

۱ ـ محمد بن منور، اسرارالتوحید فی مقامـات الشیـخ ابی سعید، به اهتمام دکتـر ذبیح الله صفـــا ، تهـران: انتشارات امیـــرکبیر ، چاپ ســــــوم، ۱۳۵۴ ش ، ص ص ۲۹۹ ـ ۳۰۰ ->

داستان ((سلامان و ابسال)) شیخ الرئیس تا جاییکه معلوم است ، اصل آن یونانی است و از روایات قدیم یونان به شمار میرود که در عصر انتقال علوم و تراجم کتب یونانی که از اوایل دورهٔ اموی تا اواسط عهد عباسیان صورت گرفت، از آن زمان به عربی ترجمه شده بود. (۱) ترجمه این رساله به گفته محقق طوسی توسط حنین بن اسحاق از یونانی به عربی صورت گرفت. (۲)

تشبیه نفس انسانی به ((مرغ)) که در داستان ((رسالة الطیر)) ابن سینا آمده است، در فلسفه افلاطون

--> ۲- حناالفاخوری و خلیل الجر ، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی ، ج دوم ، ص ۴۹۸

۳ ـ همانجا ، ص ۵۰۳

۱ ـ عبدالحی، حبیبی، نگاهی‌به سلامان و ابسال جامی وسوابق آن، کابل : انتشارات انجمن جامی، ۱۳۴۳ ش ، ص ۳

۲ ـ خواجه نصیرالدین، الطوسی، شرح الاشارات والتنبیهات، تهران : انتشارات المطبعه الحیدریه، ۱۳۷۹ هـ ، ص ۳۶۶

وکذا در اندیشه های نو افلاطونی، به ملاحظه می‌رسد وقبل از ابن سینا ، اخوان الصفا هم به همین عنوان رساله‌ای داشته اند که در آن داستان هبوط نفس انسانی از عالم لاهوت و زندانی شدن آن در قفس مادی در عالم ناسوت، حکایت دارد که بر علاوه این رساله ابن سینا، در رساله دیگرش به نام ((قصیدهٔ عینیه)) نیز انعکاس یافته است . همین ذوق نگارش رسالات طیری، بعد از شیخ الرئیس نیز رواج پیدا کرد، چنانکه احمد غزالی، به همین نام رساله‌ای نوشت و نیز رسالة الطیر ابن ابی اصیبعه صاحب ((کتاب طبقات الاطباء)) ، ((رسالة الطیر)) یحیی سهروردی، ((منطق الطیر)) خاقانی‌شروانی، ((منطق الطیر)) عطار، ((باب ا لحما مة المطوقة))و((کلیله ودمنه))، درهمین زمینه و در بیان چنین هدفی نگارش یافته است . (۱)

---

۱ ـ مایل هروی ، پژوهش در بارهٔ حی بن یقظان ابن سینای بلخی ، (مندرج در مقدمه حی بن یقظان ابن سینای بلخی)، کابل: انتشارات اکادمی علوم افغانستان ، ۱۳۵۹ ش ، ص (هـ مقدمه)

میدانیم که شیخ الرئیس در اواخر عمربه حکمت اشراقی روی آورد و درین خصوص اثر گرانبهائی به نام ((حکمة المشرقیین)) نگاشته که متأسفانه‌قسمت ناچیزی آن به نام((منطق المشرقیین)) باقیمانده‌است ، پس از ابن‌سینا ،این نظریه به وسیلهٔ سهروردی رواج‌یافت و استادان آن را به‌نامهای ((هرمس)) و ((افلاطون)) ، ((جاماسب)) و ((زردشت)) ، معرفی نمود . (۱) و طبیعی است که شیخ الرئیس ازین منابع بیخبر نبوده است، هرچند که سهروردی از رسیدن ابن سینا به منابع متذکره ابراز تردید میکند.

به همین ترتیب در رسالهٔ((فی ماهیة العشق)) ابن سینا ، منابع افلاطونی، ارسطویی و فلوطینی قابل ملاحظه می باشد :

۱- مراجعه شود به: شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، تهران: انتشارات دانشگاه ،۱۳۵۵ش،ص۲۷۴ ونیز: دکتر سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، تهران، ۱۳۵۴ ش،ص‌ص ۸۳ و ۸۴.

و: دکتر سید حسین نصر، معارف اسلامی‌در جهان معاصر، تهران ، ۱۳۵۳ ش، ص ۳۰

افلاطون می‌گوید که نفس های شایسته و فرزانه چون در اشیاء محسوس تصویر ایدهٔ مطلوب را در یابند، و بستهٔ آن شوند. ابن سینا در ((رسالهٔ عشق)) می‌گوید که عشق فرزانگان و جوانمردان را به نیکو رویان موجب کمال است. (۱)

ارسطوعقیده دارد که پندار خالص ، خداوند است و چون کامل است خود غایت خود است و آن پندار، پنداری است که جهان را به حرکت در می آورد، چنانکه مطلوب و معشوق، طالب و عاشق را به حرکت می آورد. ابن سینا در ((رسالهٔعشق)) می‌گوید که ذات او تعالی غایت در خیریت است و غایت در معشوقیت و غایت درعاشقیت و اذن داده است موجودات را، تا به وسیلهٔ عشق، به او موجود باشند و هویت ها ازین عشق خالی نباشند. (۲)

۱- دکتورعبدالغفور، روان فرهادی، میلان ابن سینا از فلسفه به عرفان، (مندرج درابن سینا و عرفان)، کابل: انتشارات اکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ش، ص ۴

۲- همانجا ، ص ۵

در فلسفه فلوطین ، هنر ، عشق و حکمت،مثلثی بود که با انهماک سالک در آن،زمینهٔ وصول به هدف اصلی میسر بود و بنا بر این،عشق به نزد فلوطین مقامی بس ارزنده و مهم دارد . فلوطین می‌گوید که هرگاه هیولا مانع نشود، میلان غریزی ، آدمی را به سوی منبع میبرد. (۱) این افاده فلوطین پیرامون نقش عشق که درینجا به نام ((میلان غریزی)) یاد شده ، در ((رسالة العشق)) ابن سینا، به خوبی واضح است .

در فرجام این مقال ناگفته نباید گذاشت که منابع دینی و از جمله آیات و احادیث نبوی و به ویژه‌تفسیر باطنی شیخ براین منابع ، در عرفان ابن سینا، نقش داشته است . از جمله تفسیر باطنی و تأویل شیخ الرئیس پیرامون ((آیه نور)) مثبت این ادعای ما است.(۲)

---

۱ ـ همانجا ، ص ۶

۲ ـ دکتر سیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی در بارهٔ طبیعت ، ص ۳۴۶

فصـــل شــشم

مشخصـــــات عـــرفـــان ابن سینـــــا

درک مشخصات عرفان ابن سینا مستلزم مطالعه و بررسی پژوهشی مجموعه آثار ، دستگاه و روش فلسفی شیخ بطورعام و مطالعه دقیق و بررسی آثار عرفانی - تصوفی او به گونه خاص است . ما در اینجا پیش از آنکه وارد بحث نسبتا تفصیلی ، پیرامون مشخصات عرفان شیخ الرئیس شویم ، یاد آور

می شویم که عرفان شیخ یک عرفان فلسفی ، عقلی ، تأملی، علمی و تحلیلی است که جوانب دینی مسایل را نیز از نظر دور نداشته است .

شاید عجیب به نظر آید که چگونه می شود این خصلت های ظاهرا مختلف و این همه ابعاد وسیع فکری را در عرفان شیخ متبلور دانست ! بلی در باره عرفان شیخ ، حقیقت همین است که گفتیم . اجمال دلایل این امر به طور کلی ناشی از جامع الاطراف بودن مجموعه معارف خود شیخ است.

چنانکه در ابحاث گذشته نیز یاد آور شدیم،شیخ الرئیس پس از پیمودن قلل پر پیچ و خم منطق ، فلسفه و علوم ، به عرفان و تصوف روی آورد. ما به طور کلی تأثیر جوهر تحلیلی همه ای معارف او را در عرفان وی ملاحظه می‌کنیم، ازینرو عرفان اورا ، عرفانی فلسفی ـ عقلی و تحلیلی می یابیم، نه چون تصوف مردم عامی،نادان و بیسواد و همچنان نه چون صوفیه ای که‌پس از اندک آگاهی‌ازدین و عمل مقلدانه به ظواهر شرع و بدون آگاهی از دنیای فلسفه و علم، به

همه ای مسایل ظاهر شرع و علم، عقل و فلسفه پشت پازده و دست به شطحیات گویی زده اند.

چشم انداز زود گذری در تأریخ تصوف نشان می‌دهد که پیش از ابن سینا، پیرامون تصوف رویکرد های معرفتی فلسفی ـ عقلی، به گونه ای، وجود داشته است. هرگاه معرفت تصوفی را از نگاه طرح نظریه های شناخت در نظر بگیریم، بر علاوه ((حسگرایی))، ((عقلگرایی))، ((نقد گرایی))، ((تحقق گرایی))، ((کشف و شهودگرایی))، نظریه معرفت ((تصوف عقلی)) نیز از خود جایگاه‌تأریخی و مشخصات ویژه داشته است، که اکنون به آن اشارات مختصری داریم :

رویکرد تصوف عقلی‌وخصلت های آن : صرفنظر از آنچه در بحث منابع عرفان ابن سینا به ویژه از فارابی یاد آور شدیم، هرگاه به هدف جستجوی پیشینهء رویکرد تصوف عقلی که در حقیقت یک رویکرد روحی ـ فلسفی است که میتواند از طریق ریاضت و تجربه، احساس را تا مرحلهء تعقل ارتقاء دهد، تأریخ عرفان و تصوف اسلامی را

مورد بررسی قرار دهیم ، می توانیم به طور کلی دو گروه صوفیه را از هم تشخیص دهیم .

اول گروهی که نمی توانند احساسات را تا مرحلهء عقل ارتقاء دهند . این گروه همیشه در دایرهء انفعالات قاصر وجدانی خود در گردش اند و در نتیجه با عقل و استدلال جور نمی آیند . دوم گروهی که می توانند احساسات ، انفعالات و عواطف را به اصل آن تا عین عقل ارتقاء دهند و از افراط و تفریط در امان و دایما عقل برایشان تسلط دارد.(۱)

گروه اول دو بخش اند : بخش اول آن همان زهاد و عباد یا به تعبیر تأریخی همان صوفیهء قرون اول و دوم هجری اند . مانند سعید بن جبیر (متوفی۹۵ ه) ابو سلیمان داود بن نصرالطائی (متوفی ۱۶۵ ه) ، رابعهعدویه (متوفی ۱۸۵ه) ، فضیل بن عیاض (متوفی۱۸۷ ه) و شقیق بلخی (متوفی ۱۹۴ه). و بخش دوم همان شطحیات

---

۱ ـ حسین القوتلی، التصوف العقلی فی‌الاسلام، انتشارات داراقراء للتألیف والترجمة ،مالتا ،۱۹۸۸، ص ۳۵

گویان افراطی صوفیه اند،نظیر بایزید بسطامی و منصورحلاج وغیـــــره .

اما گروه دومی شامل یک کته گوری از صوفیه می باشند که در اساس مذهب تصوفی شان ، عقل نقش مهم داشته و خود زیر تأثیر عقل اند.از نظر این گروه ، احساسات و وجدانیات در حدود چوکات عقلی می توانند نقش معرفتی داشته باشند.

نخستین راهی این رویکرد تصوف عقلی ، حسن بصری (متوفی ۱۱۵هـ) است که بعد ازو حارث بن اسد المحاسبی (متوفی۲۴۳ هـ) ازین روش پیروی کرد. (۱) این رویکرد را می توان ((تصوف فلسفی)) یا ((فلسفه تصوفی)) نیـــز نامیــــد.

تصوف عقلی دو خصلت عمده دارد : خصلت وحدت و دیگری خصلت استدلال .

الف. خصلت وحدت : قبلا اشاره بردیم که وسایل معرفت احیانا حــواس ، یا وجدان و یا عقل است . همان گونه که اصحـــــاب مکتب اشراق توانستند این اسبــــــاب

---

۱ ـ همانجـــــا ، ص ۳۶ و ۳۷

معرفت را در واحد داخلی ((باطن)) توحید کنند ، اصحاب رویکرد عقلی‌از متصوفین اسلامی ، نیز توانستندامتثال امر خداو اجتناب از نواهی او را چنانکه در قرآن و سنـــت نبوی(ص) آمده ، در همین معرفت توحید شده اضافه نمایند و واژهٔ تعبیر کننده ازین وضع را ((قلب)) بنامند. این ((قلب)) در تصوف اسلامی ، به مثابهٔ نوع ویژه‌ای از عقل است . آن هم ،عقلی که به جز نزد متصوفین اسلام،در حقیقت نزد دیگری نمیتواند وجود داشته باشد . این قلب حاوی آنچنان ظرفیتی است که قرآن درباره اش ((ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید))(۱) می گوید و از نظر استعداد می تواند از حقیقت خدا ، هستی و انسان تعبیر نماید . (۲)

ب. خصلت استدلال : ملاحظه کردیم که اصحاب رویکرد عقلی در تصوف ، به خاطر تحصیل معرفت یقینی، به روش قلب اعتماد نمودند و نیز اشاره دارند به اینکـــه این روش

---

۱ ـ ســورهٔ ق ، آیـــه ۳۷

۲ ـ حسین القوتلی ، التصوف العقلی فی‌الاسلام، ص ۳۶

قابل تعبیر نمی باشد،زیرا احساس، وجدان،عقل واسلام آنچنان در آن متداخلند که قابلیت تعبیر را غیر ممکن میسازند،این گروه متصوفین پس از وصول به اینگونه معرفت یقینی به منظور اثبات یقینی بودن اینگونه معرفت، به((استدلال)) به وسیلهٔ خود عقل می پردازند که در نزد ایشان به((اقامهء حجت)) معروف است. اقامهء حجتی که بر معارف حاصله از ((قلب)) وآنچه از مکتسبات،حاصل می گردد صورت می گیرد . درینجا ملاحظه می کنیم که معرفت دو راه را تعقیب می کند :

یکی معرفت مطلق به مطلق که روش آن ((حدس)) و دیگری معرفت نسبی به نسبی که روش آن ((استدلال)) است. در گام نخست معرفت به وسیله قلب و در گام دومی به وسیله ((عقل)) فراچنگ می آید.(۱)

واما مشخصات عرفان ابن سینا : نگارنده بر این نظر است که با وصف وجوه اشتراک عرفان ابن سینا با تصوف عقلی که در بالا فشرده مطالبی را در بارهء آن تذکر دادیم ، نمی‌شود شیخ الرئیس را یکی از حلقات تأریخی و زادهء تیپیک

۱ ـ همانجا ، ص ۳۶ و ۳۷

این رویکرد تصوفی به حساب آوریم ، زیرا شیخ ما به طور کلی، هم از نگاه منابع عرفان و هم از نظر تجربهء تصوفی و هم از نگاه محتوا و میتود عرفانی، از راهیان سربه‌خط این رویکرد تصوفی نیست ، بلکه همان گونه که در ابحاث گذشته نیز اشاره داشتیم ابن سینا، پس از پیمودن قلل پرپیچ و خم منطق و فلسفه و متأثر بودن از تعقل فلسفی، به عرفان روی آورد . و با آنکه طبعا در مجموعهء این رویکرد خود دید دینی در زمینه، به خواطر او بوده و در همهٔ ابعاد احتیاط را از دست نمیداد ، ولی انگیزه هائی که در رویکرد حسن بصری و حارث المحاسبی از اسلاف و غزالی و ابن عربی از اخلاف تصوف عقلی، موثر دست اول بود، برای ابن سینا جنبهء نسبتا کمتر قابل توجه دارد. حسن بصری از موقف یک عالم دین و متکلم و المحاسبی بحیث یک متدین گوش به زنگ اوامر و نواهی قرآن، به تصوف عقلی روی آورد، در حالیکه ابن سینا به اساس عبقریت ، نبوغ وپرمایگی آزاد فلسفی‌و عقلی خود به عرفان میلان پیدا می‌کند. به گونه‌ای که به خود حق میدهد پارهء از سور قرآنی را چنانکه‌خـــود

او مـــــی خواهد، تفسیر باطنی ـ فلسفی نماید. با آن هم باید اذعان کنیم که عرفان ابن سینا یک عرفان فلسفی،تأملی، عقـــلی و حتی علمی است و ازینرو در عرفان او افراط و تفریط که ویژهء روشهای صوفیان شطحیات گوی است،به نظر نمیخورد.

طبیعی است که ابن سینا در پذیرش عرفان ویژهء خودش، روش تعقلی قرآن را که به وضاحت نقطهٔ مقابل صوفیهٔ افراطی شطحی گوی است،در نظر داشته است، چون در قرآن مجید به عقل و مفاهیم و ارزشهای آن ارج فراوان گذاشته شده است.

ذکر کلماتی از قبیل ((افلاتعقلون))، ((افلایتفکرون))، ((واعتبروا))، ((قل انظروا))،((افلاتبصرون))وغیره که در قرآن مجید آمده ،ناشی از همین تأکید قرآن بر اهمیت عقل و روش عقلی است . حتی خدای عزوجل،دلایل شناخت خودش را در آیه((و سنریهمآیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتـــی یتبین لهم انه الحق)) (۱) برای مردم از طریق تفکر و تعقل و استدلال میسر دانسته است و در بیان تلویحی اهمیـــــت و

---

۱ ـ سوره فصلـــت ، آیه ۵۳

خطیر بودن نقش استدلال عقلی می فرماید((لئلا یکون للناس‌علی الله حجةً)) (۱) و حتی در افاده‌ٔ ثمره‌ٔ کار عقل و دانش در آیه‌ٔ مبارک ((و انما یتذکر اولوالباب)) (۲) صاحبان مغز و خرد را میستاید.

بحث و نقل مدارک قرآنی بر تأیید عقل و اهتمام به روش عقلی ، مستلزم نگارش کتاب مستقل است و برای ما که در صدد افاده‌ٔ این مطلب هستیم به آنچه اشاره داشتیم بسنده است و کافی است سخن محقق معاصر عبدالسلام التونجی را نقل کنیم که می‌گوید: ((قرآن مجید (۹۹) بار از((عقل)) (۲۰) بار از((فقه))، (۱۹) بار از ((فکر)) با ذکر لفظ این واژه ها سخن گفته شده است.))(۳)

تأکید قرآن بر اهمیت عقل ، برای انسان نیز مفهوم

۱- سوره النساء ، آیه ۱۶۵

۲- سوره الرعد، آیه ۱۹

۳- عبدالسلام التونجی ، العقیده فی القرآن، انشتارات جمعیة الدعوةالاسلامیة ، طرابلس ۱۹۸۶ ، ص ۱۰۹

است ، زیرا ((مبدأ عقل‌حریت ، مصدر آن فطرت ، معدن آن نور ، منطق آن بداهت وغایت آن هدایت است.))(۱)از همینجا است که پیش از ابن سینا ، صوفی معروف حارث المحاسبی ،در اثر نفیس خود به نام «القصد و الرجوع الی الله)) که یکی از مراجع معتبر و تاریخی در تصوف اسلامی است، می نویسد : ((... عقول انوار بینایی اند که خدا آنها را در قلوب بندگان جایگزین کرده تا به وسیله آنها حق و باطلرا در مواقع و ساوس شیطانی از یکدیگر تمیز دهند...))(۲)

ابن سینا در نمط نهم ((الاشارات والتنبیهات)) در بیان برتری ((عارف)) برزاهد و عابد،به تحلیل علمی و عقلی پرداخته و اینگونه گرایشها در ذوق تصوف و عرفان او به

---

۱ ـ غرض مـزید معلومات در همین زمینه مراجعـه شود به: حسین القوتلی ، التصـوف العقلی فی الاسـلام ، ص ۴۷ – ۵۷ .

۲ ـ الحارث بن اسد ، المحاسبی ، القصد و الـرجوع الی الله ، انتشـارات داراتـراء للتـألیف و الترجمه، مالتا ۱۹۸۸ ص ۱۳۵

وضاحت قابل ملاحظه می باشد؛ چنانکه می گوید: ((...زهد به نزد غیر عارف یک نوع داد و ستدی است ، به این توضیح که متاع آخرت را در بدل متاع این جهانی خریداری می‌کند. این را میدهد و آن را می‌ستاند . لیکن نزد عارف پاک کردن دل است از دلبستگی به آنچه غیر حق است و کوچک شمردن همه چیز است جز حق و عبادت در نزد غیر عارف عبارت است از نوعی معامله ، گویا کاری درین جهان انجام می دهد که مزد آن را در جهان دیگر بگیرد ، لیکن نزد عارف عبارت است از ریاضت و ورزش دادن نیروی فهم و خیال تا اینکه آنها را عادت دهد بر دوری از چیزهای فریبندهٔ نابکار و نزدیکی به درگاه حضرت حق ، تا اینکه همه ای این قوا سر فرمانبرداری پیش عقل فرود آورند و هنگامی که تجلی و مشاهدهٔ حق برای باطن وی رخ می‌دهد با عقل او کشمکش نکنند تا اینکه عقل وی به آسودگی به اشراقات ساطعه متوجه گردد و این برای او ملکه شود ، به طوری که هرگاه عقل بخواهد بر نور حق اطلاع یابد، همه ای قوا از وی پیروی کنند و به هیچ وجه برایش مایه زحمت نشوند

پس انسان سر تا پا و به تمام قوا وارد فضای عالم قدس گردد...))(۱)

همچنان در مقدمه فصل اول رسالهٔ ((اسرارالصلوة)) می‌گوید: ((... انسان که اشرف مخلوقات عالم کون و فساد است و به منزلهء عالم اکبر می باشد در شرافت نفسانی ، افعال جسمانی آن بر دو قسم است : بعضی افعال و اقوال موافق عقل و مطابق افعال ملک است و پارهء کردار او مشابه رفتار شیطان می باشد ...))(۲) ملاحظه می کنیم که شیخ ضمن این مطلب،اقوال و افعال معقولهٔ انسان را،افعال ملک میداند و همهٔ اعمال و کردار دیگر او را به رفتار شیطان تشبیه میکند.

کذا در همین رساله،حقیقت نماز را علم داشتن به وجود خدا و تنزیه ذات مقدس و صفات او (که همه ای اینها امور

---

۱ ـ ابن سینا ، الاشارات والتنبیهات ، (الٓهیات والطبیعیات)ص ۱۷۸

۲ ـ ابن سینا ، اسرارالصلوة ، ترجمهٔ ضیاء الدین دری ، تهران : انتشارات کتابخانه مرکزی، چاپ دوم ، ۱۳۶۰ ش ص ۳

عقلی و تأملی است) معرفی می‌کند: ((۰۰۰ پس حقیقت نماز علم داشتن به وجود واجب الوجود است و تنزیه ذات مقدس او است بر وجه خلوص نیت ۰۰۰)) (۱)

همین تحلیل عقلی و حتّی منطقی او در قضایای عرفانی- تصوفی در همه آثار عرفانی او دیده می شود: شیخ در رسالهٔ ((فیض الهی)) ظهور منامات ، کرامات ، الهامات و حتی معجزات را برای اصحاب آنها به اعتبار فعل و انفعال و تأثیر و تأثر عالم وجود دانسته و پیرامون طرح مسأله، به تحلیل عقلی ، علمی و منطقی می پردازد و صورت های فعل و انفعال رابااستفاده از ((میتود منطقی تقسیم)) به چهار بخش تقسیم می نماید۰ (۲)

مشخصهٔگرایش فلسفی ـ عقلی، به آن پیمانه در عرفان شیخ مستولی است که حتی در کار برد آن در ارائه جواب به سوال شیخ ابوسعید ابوالخیر صوفی مشهور که معاصر ابن سینا بوده ، ابانمی ورزد۰ محتوای این سوال و جواب

---

۱ ـ همانجـــــا ، ص ۱۰

۲ ـ مراجعه شود به: ابن سینا ، رساله‌ء فیض الٓهی ، ص۲-۸

در اثر شیخ الرئیس به نام ((رساله‌ء کیفیت استجابت دعا))
مندرج است ٠

در این اثر شیخ الرئیس پیش از آنکه به جواب بپردازد ذکر مقدماتی لازم میشمارد و ضمن آن از قوای موثره در کاینات و سلسله‌ء آن بحث می‌کند و طی آن عوامل فلسفی تأثیر نفوس مزوره بر زائرین را به دو بخش جسمانی و روحانی تقسیم می نماید و استمداد را مشروط به قوت نفس ناطقه زائر به هدف فراهم شدن وجوه تشابه میان زائر و مزور میداند که در واقع یک بحث علمی ـ فلسفی را به خدمت عرفان قرار می دهد و در همه جا و موارد ، استدلال و روش عقلی و تحلیل منطقی را از کف نمی دهد ٠ (۱)

ابن سینا در نمط دهم ((الاشارات و التنبیهات)) در صدد تحلیل علمی امور خارق العاده ای که از صوفیه و عرفاء صادر می شود ، بر می آید و تلاش می کند تا به

---

۱ ـ مراجعه شود به : ابن سینا ، رسالهٔ کیفیت استجابت دعا ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران : انتشارات کتابخانه‌ء مرکزی ، ۱۳۶۰ ش ، ص ۴ و ۵

پیروی ازفکر و استدلال علمی ، همه خوارق را ، پدیده های معلول به علل علمی نشان دهد و این پدیده های خارقه را بر امور طبیعی تطبیق کند، تا بیخبران از اسرار علمی ، اینگونه قضایا را مستبعد نشمارند. چنانکه شیخ میگوید:

((... اگر بشنوی که عارفی خلاف معمول از خوردن غذا دست کشیده است باورکن و ببین که در مذاهب و مجاری مشهور ۀ طبیعت، نظیر آن موجود است ...))(۱)

((... اگر به تو اطلاع دهند که عارفی توانسته است به نیروی کار خود ، کاری کند یا چیزی را حرکت دهد که دیگران را توانایی آن نیست ، آن را انکار مکن ، زیرا اگر به مذاهب طبیعت و کارهای آن بنگری ، راهی به‌یافتن ((علت)) آن پیدا میکنی ...))(۲).

((... اگر شنیدی که عارفی از غیب خبر داده و آنچه گفته ، چنان شده است ، باور کردن آن برتو دشوار نباشد، زیرا این امر را در کارهای طبیعت و مذاهب آن ((سبب))

---

۱ ـ ابن سینـــا ، الاشارات والتنبیهات ، ص ۱۸۴

۲ ـ همانجـــــا ، ص ۱۸۵

های معین و معلومی است .))(۱)

((... باشد که به تو رسیده باشد چیزهــــــــای از عارفان ... مانند آنکه گویند : عارفی از مردم باران‌خواست، سپس باران آمد، یا بیماری را شفا خواست ، بعد بیمار شفا یاب گردید و یا بر زورگوی زبر دست،دعای بد کرد و به دنبال آن خســف و زلزله وی را فرا گرفت وآن را هلاک کرد، یا کسی را دعای خیر کرد و سپس آفات ازو دفع گردید ، یا درندگان به فرمان او در آمدند، یا پرنده ای از او نرمید و مانند اینها از قبیل ممتنعات محضه نیستند . و چون چنین مطالبی را شنیدی، درنگ کن و شتاب مکن ،زیرا در اسرارطبیعت مانند این احوال را ((اسباب)) ی است....))(۲)

ابن سینا در ذیل هریکی از چهارپره گراف اخیر الذکر به بیان دلایل علمی پرداخته و این همه خوارق را بر نوامیس عالم طبیعت تطبیق کرده است . که این کاراو یک ابتکار ویژه خود او است.ودر واقع ضمن این تحلیل علمی ،همهء اموری که بدان خوارق عادات گفته میشد ، در سطح قضایای

---

۱ ـ ۲ ـ همانجا ، ص ۱۸۶ و ۱۹۶

معلول به علت و قابل فهم در آورده است .

نگارندهء این سطور بر این نظر است که تطبیق خوارق عادات بر نوامیس طبیعی که به دست ابن سینا انجام یافته به هیچ وجه بیانگر فقدان ذوق عرفانی برای شیخ نیست،بلکه مایهٔ بزرگی خود شیخ و بیانگر مشخصه ویژه عرفان او است کهآنچه صوفیه دیگر بدان دست نیافته اند، شیخ آن را حایز بوده است و از همینجاست که ما برای عرفان او مشخصه علمی قایل شدیم .

مشخصهء علمی‌در عرفان شیخ از گفته خود او نیز به صراحت فهمیده می شود: چنانکه می‌گوید: ((...واما اشخاص جاهل و نادان به واسطه خواندن اوراد واذکار ، آن مقصود ذاتی را نمی یابند و آن خلوص نیـــت برای آنها حاصل نمی شود، زیرا که حقایق الفاظ را نمیدانند و از ظاهر پی به باطن نبرده اند ... و نشناخته‌اند اینهارا مگر به توهم و خیال ...))(۱)

---

۱ ـ ابن سینا ،رساله‌تحفه ،ترجمهٔضیاءالدین‌دری، تهـــــران: انتشارات کتابخانه مرکزی ۱۳۱۹ش ص ۴۹

یکی از بهترین شواهدی که مشخصهٔ علمی عرفـــان ابن سینا را ثابت میسازد، از نظر نگارنده ، حکایتی است که محمد منورنوادهٔ شیخ ابوسعید ابی الخیر صوفی معروف ومعاصر ابن سینا در ((اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابی الخیر)) آورده است. نظر به اهمیت این حکایت در جهت اثبات علمی بودن عرفان شیخ الرئیس، آن را نقل می کنیم: ((...یک روز شیخ ما ابوسعید در نیشابور مجلس میگفت.

خواجه ابوعلی سینا (رح) از در خانقاه‌در آمد و ایشان هردو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند ،اگرچه میان ایشان مکاتبت بود. چون بوعلی از در در آمد، شیخ ما روی به او کرد و گفت: حکمت دانی آمد . خواجه بوعلی در آمد و بنشست . شیخ بر سر سخن شد و خواجه بو علی با وی در خانه شد ودر خانه فراز کردند و سه شبانه روز با یکدیگر بودند به خلوت و سخن می گفتند که کسی ندانست و هیچ کس نیز به نزدیک ایشان در نیامد مگر کسی که اجازت دادند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه‌شبانه روز بوعلی رفت.

شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونـــــه

یافتـــــی ؟ گفت : ((هرچه من میدانیم ، او می بیند))و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ ابوسعید در آمدند از شیخ سؤال کردند که ای شیخ ابوعلی را چون یافتی؟ گفت: ((هرچه مامی بینیم او میداند ...)) (۱)

ببینیـــم ، ((هرچه ما می بینیم ، او میداند)) این جواب شیخ ابوسعید ابوالخیر است که به جز در حق ابن‌سینا ، در حق هیچ کس دیگری چنین نگفته است . این گفته نه تنها بیانگر مقام بلند عرفانی ابن سینااست،بلکه از سوی دیگر، دلیل روشن و شهادتی بی بدیل در حق علمی بودن عرفان ابن سینااست،که از جانب صوفی بلند مقام تصوف و عرفان ادا میگردد . و این گفته در واقع اشاره به دانش، مقام وحال برای ابن سینا نیز میکند.

روحیهٔ همین مشخصهٔ عرفان شیخ ،حتی در ((رسالهٔ اضحویه))که به بحث معاد و نظریات مختلف در همین زمینه

۱ـ محمد بن منور ، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفاء تهران: انتشارات امیرکبیـــر، چاپ سوم ، ۱۳۵۴ ص ۲۰۹ – ۲۱۰

اختصاص دارد، نیز انعکاس یافته ، به طوری که شیخ می‌گوید:((...حکما و اهل حق بر آنند که نیکبختی او (یعنی نفس، نگارنده) در آن است که گوهر خودرا تمام کند و تمام کردن گوهر او به دانش است و نیکوکاری ، و بیزار شدن از آثار طبیعت، چون حرص و شهوت و دوستی دنیا و مانند آن . و بدبختی او در آن است که به ضد این باشد که گفتیم.)) (۱) می بینیم که سعادت مطرح شده درینجا که حاوی مشخصات عرفانی است که از تمام شدن جوهر نفس به دانش ناشی میشود.

در رسالهٔ ((ترغیب بر دعا)) که شیخ در آن از شروط و مراتب سلوک الی الله ،مختصرا سخن می گوید، می نگارد: ((... هر آنکس که بخواهد خود را در عداد اولیا به شمار آورد، باید ابتدا غلبه دهد تفکر نمودن در آلاء و نعمات حق را بر اذکار و او راد ...))(۲) ملاحظه می کنیم که وجهء

---

۱ ـ ابن سینا ، رساله أضحویه ، تصحیح ، مقدمه و تعلیق حسین خدیوجم ، تهران: انتشارات بنیادفرهنگ ایران، ۱۳۵۰ ش،ص ۱۲

۲ـ ابن سینا ، رسالهء ترغیب بردعا ، ترجمهٔ ـ>

تأملی بودن‌عرفان شیخ بحیث یک مشخصهء جداگانه که باز هم حاکی از مشخصهء علمی ـ عقلی عرفان اوست،درگفته متذکره شیخ مندرج است.معنی‌سخن‌شیخ این است که قبل از پرداختن به اذکار و او راد،سالک بایست در آلاء و نعمات حق تفکر و تامل کند و حتی این تفکر و تأمل باید بر اذکار و اوراد غلبه داشته باشد.

همین مشخصـه تأملی ـ عقلی و فلسفی را در عرفان شیخ الرئیس در ((رسالهء عشق)) نیز ملاحظه میکنیم ، بر خلاف سایر صوفیه که در تعبیر وافادهء عشق به فرسنگ ها از مفاهیم علمی و روانشناختی آن خود را دور نموده و به تعبیرات ذهنی و خیالپرورانه میگرایند، شیخ الرئیس در تعبیر عرفانی عشق نیز از تحلیل علمی ، فلسفی و تأملی دست بردار نیست. ازنظر او ((... کلیهء موجودات عالم عاشق و شایقند به خیر مطلق به عشق غریزی.و خیر مطلق هم تجلی کننده است به عشاق خود ولکن تجلیات برحســـب

ـ ۶ـضیاء الدین دری، تهران : انتشارات کتابفروشـــی مرکزی، ۱۳۶۰ ش ، ص ۱.

مراتب موجودات متفاوت است، زیرا هرقدر به ((خیرمطلق)) نزدیکتر باشند ، تجلیات آنها زیاد تر است و هرقدر دور باشند کمتر. و ((خیرمطلق)) هم نظر به((جود)) ذاتی خود، مایل به ((افاضه))تجلیات خود است. و در نتیجه هستی تمام موجودات به واسطه تجلیات ((خیرمطلق))است...))(۱)

((... انسان هرگاه صورت نیکو را بخاطر لذات حیوانی دوست میدارد، مستحق ملامت و عذاب میشود، چون گروهی که زنا و لواطت کنند وعلی الجمله کسانیکه فسق کنند، اما اگر کسی چهرهء گیرای را به اعتبار عقلی دوست بدارد، به مثابهء وسیله ای برای رفعت و وصول او به خیر می باشد...))(۲)

یکی دیگر از مشخصات عرفانی شیخ ((اعتدال)) است؛افراط و تفریط که در بسا افکار صوفیانه و گفتار

۱- ابن سینا، رسالة فی ماهیة العشق ، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران: انتشارات کتابفروشی مرکزی، ۱۳۶۰ش، ص‌ص۱۲۲ - ۱۲۳ و ترجمه همین رساله از: عبدالله سمندر غوریانی، کابل: انتشارات اکادمی علوم‌افغانستان، ۱۳۵۹ ص ۲۵.

۲- همان مراجع ، ص ۱۱۵و ۱۱۶ و ۱۸ و ۱۹

عارفانه غیر مجاز شرعی که از نزد صوفیه و عرفاء سرزده و نقل شده است،در عرفان ابن سینا به ملاحظه نمی رسد. چنانکه میدانیم عده‌ای از صوفیهٔ وحدت‌الوجودی برپایهء عقیده بر اینکه جز خدا هستی‌دیگری نیست و بنا بران همه جا و همه چیز ((خدا)) است و عقیده‌ای جز نظریه وحدت، کفر و شرک است۶-این گروه از صوفیه-در تأیید و قبول این نظریه کار را به جایی کشانیده اند که خلاف اصول عقیده اسلامی و متناقض به ظواهر صریح شریعت اسلام ، دست به گستاخی به مقام خدایی زده اند و بد مستانه و بی باکانه حتی خود را ((خدا)) گفته اند. زیرا از نظر عقیده به وحدت‌الوجودی، انسان، حیوان و همه چیز تجلی وحدت است پس همه خدا است و جز او دیگری اصلا نیست . این گروه از صوفیه که بی باکانه و گستاخانه سخنان بلند پردازانه و بی ادبانه گفته اند،به نام شطحیات گویان معروف اند.

به گونهء مثال ((بایزید بسطامی صوفی قرن سوم هجری راحصیری فرستادند که شب برآن نماز کند، درجواب فرستنده گفت : من عبادت آسمانیان و زمینیان جمع کردم و در بالش

نهادم و آن را در زیر سر گرفتم .)) وباز از همین صوفی نقل است که گفت : ((سی سال خدای را می طلبیدم چون بنگریستم او طالب بود و من مطلوب.)) و همین صوفی است که ((سبحانک ما اعظم شأُنی)) گفت و با این گفته دست به افاده مقام الوهیت برای خود زد.))(۱)

همچنان جنید بغدادی،یکی دیگر از صوفیان قرن سوم هجری، هیچگاه روزه نمی گرفت و چون در بغداد دید که به حکم شرع دزدی را آویخته بودند ، رفت و پای او را بوسه کرد و گفت : ((هزار رحمت بروی باد که در کار خود مرده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر در سرآن کار نثار کرده است.))(۲)

به همین ترتیب ((حسین بن منصور حلاج)) صوفی معروف که به جرم زندقه کشته شد،روزی چیزی می نوشت و ((عمروبن عثمان)) صوفی دیگر، بر او گذر کرد و پرسید چه می‌نویسی ، گفت چیزی می نویسم که با قرآن مقابله کنم(۳) و

---

۱ ـ سید صادق گوهرین،حجة الحق بوعلی سینا ، ص۳۴۱

۲ ـ همانجـــا ، ص ۳۴۲

۳ ـ همانجـــا ، همان صفحـه.

هم ،همین منصور حلاج بود که گفته بود ((اناالحق)) و مورد محاکمه قرار ودر نتیجه به قتل رسید.

ولی در عرفان ابن سینا ، ما هیچگاه به اینگونه شطحیات بر نمی خوریم و ازینگونه افراط گری،حتی نقلی ازو نمی شنویم و در آثار او به چنین گستاخی های افراطی مواجه نمی شویم ، بلکه ملاحظه می کنیم که حتی ظواهر شرع را توصیه می کند و اجراء این ظواهرراجزء افکار و اندیشه های عرفانی خود قرار میدهد. چنانکه خودش می‌گوید:((...انسان کامل و سالک الی الله، باید در اعمال شرعیه و اوضاع و سنن الٓهیه و از مواظبت کردن بر تعبدات بدنیه مادام العمرکوتاهی نکند...))(۱)

همچنان شیخ الرئیس در ((رسالهٔ تحفه)) می نویسد:((پس وقتی که از جمیع امور مضاد،رهایی یافت و به خلوص نیت خود آگاه گردید و از امور بدنیه اعراض کرد، آ ن وقت ، آن خلوص نیت و صفای باطن مؤکد می گردد و بـــرای

---

۱ ــ ابن سینا ، رسالهٔ العهد ، ترجمه ضیاءالدین دری، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام ، ۱۳۷۳ هـ، ص ۷

قلع نمودن امور راجع به بدن،قوی تر می‌شود. این حالت تجرد و اشتیاق به مبدع قدیم به دست نمی آید و ملکه نمیگردند مگر به واسطه تحمل بر مشقات و ریاضت بد نیه و بجا آوردن اعمال مشروعه از قبیل نماز ، روزه ، رفتن به اماکن مشرفه و خواندن او را د وانکاروارده ...))(۱)

و نیز در همین رساله می‌گوید: ((پس از وصول به این مرتبه ، هرگاه برای آن نفس زکیه ، ظاهر شود آنچه را که در ذات اوست و تصدیق بنماید به امور غریبه و اطلاع حاصل کند بر جزئیات ، پدید می آید برای او چگونگی و حی و الهام ، چه در خواب باشد و یا در بیداری ... پس واجب است بر شخص حکیم که سستی نکند و در بجای آوردن اعمال و اوراد مشروعـه ، کوتاهی و غفلت نشاید، تا برسد به آن مقام و مرتبهء ذاتی خود ...))(۲)

مطلب دیگری که در عرفان و تصوف ابن سینا ، مشخصه ((اعتدال)) او را ثابت می کند، کردار عملی او در

---

۱ ـ ابن سینا ، رسالهٔ تحفه، ترجمهٔ ضیاءالدین دری،تهران : انتشارات کتابخانه مرکزی، ۱۳۱۹ش ص ۴۸ ->

استفاده از لذات مادی و گفتار او در همین زمینه است . چنانکه می دانیم، بسیاری از صوفیه به نام ترک هوای نفس و خوار شمردن مشتهیات مادی، به آن پیمانه در حق حیات مادی خود تقصیر و تفریط روا میدارند که اکثر عمر خود را به روزه داری و ((صوم وصال)) سپری می کنند و در نتیجه از لذات مادی نفرت دارند . ولی شیخ الرئیس با توجه به جوانب دینی این امر از یک سو و حفظ صحت انسانی از سوی دیگر ، روش اعتدالی را در زندگی خود تعقیب نموده و با اشاره به همین امر در یکی از ((مکتوب))های خود گفته است : ((... و امالذت ها را به آن اندازه به کار اندازد که طبیعت در اصلاح بدن نیازمند و بقاء شخص و نوع و سیاست و اجتماع بر آن بسته و پای بند است...))(۱)

بنا بر آن در عرفان شیخ تاکید شد ید و پیگیر به زهد

<- ۲ ـ همانجا ، ص ۴۹

۱ ـ ابن سینا ، رسالهٔ فصول،(مقدمه محمود شهابی) ، تهران: انتشـــــــارات کتـابخانـــــه خیـــــــام، ۱۳۱۵ ش ، ص ۴۵.

و ترک مطلق جهان مادی به ملاحظه نمی رسد . (۱)

مشخصه دیگری که در عرفان شیخ الرئیس به ملاحظه می رسد و نیز سوابق پیشینه تری هم دارد، همان روش ((رمزی)) است . چنانکه میدانیم شیخ الرئیس سه اثر معروف به نام های ((حی بن یقظان))، ((سلامان و ابسال)) و ((رسالةالطیر)) دارد. او درین آثار از سیرو حرکت نفس نا- طقه، به زبان ((رمزی)) سخن گفته است . این روش تنها به عملیه نگارش او اختصاص ندارد، بلکه خود او بر توجیه ارزش و دلیل کاربرد این روش، سخن گفته است . چنانکه در ((رسالهٔسرالقدر)) در جواب سؤال شخصی پیرامون این سخن صوفیه که می گوید((من عرف سرالقدر فقد عرف الحد))، می‌گوید: گرچه این مسأله خالی از اشکال نیست و اگر بخواهی بنویسم ، ناگزیر باید به ((رمز)) باشد، زیرا که نمی توان آن را به همه کس تعلیم داد، باید از کسانی که استعداد

---

۱ ـ الدکتور عبدالحلیم محمود، التفکیرالفلسفی‌فی‌الاسلام، الطبعه الثالثه ، قاهره : انتشارات دارالنصر ، ص ۳۸۷

فهم آ نـــرا نــدارند دریغ داشت؛ به مفاد کلام خاتم الانبیــاء که فرمود:((القدر سر الله و لاتظهــــــــروا ســــــر اللــه))٠ (۱)

---

۱ ـ ابن سینا، رسالهٔ ســــــرالقدر ، ترجمــه ضیاءالدین دری، تهــــــران: انتشــــــــارات کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش ، ص ۱

فصل هفتم

عرفان فلسفی ابن سینا

همان گونه که در ابحاث گذشته اجمالا افاده گردیدیم، ابن - سینا از موقف یک فیلسوف بزرگ به عرفان روی آورد و بنا برآن عرفان او حاوی و یژگیهای مادر زادی فلسفی است. همه مشخصاتی از قبیل مشخصهٔ عقلی، تأملی ، نظری و علمی که قبلا به گونه مستند به عرفان ابن سینا نسبت دادیم

پذیرش این سخن می باشد که عرفان شیخ مولود پاره‌ای از اندیشه ها و تفکرات فلسفی است .

اگرچه خود ابن‌سینا در مقمهء ((منطق المشرقیین))(۱) از داشتن ذوق و گرایش عرفانی خود و اینکه آنچه قبلا ازمنطق و حکمت مشاء گفته است،برای ((عامه)) و آنچه ازین به بعد در ((حکمت‌المشرقیین)) می گوید برای ((خواص)) است، یاد نموده ، ولی اگر توأم با دید شکاکانه و نقدی و تحلیلی بر مجموعهء کارنامهء ابن سینا و حوادث سیاسی و دیوانی مواجه شده به او بنگریم ، میلان‌عرفانی ابن سینا بر علاوه آنچه خود او بدان صراحت و یا اشارتی داشته است،از نظر نگارنده، قسما ناشی از وجود بن بستهای معقدفلسفه مشاء از یک طرف و وجود پاره اندیشه های فلسفی ((عرفانزا)) در فلسفه او از سوی دیگر است . مزید براینها، ضرورت جامع الاطراف بودن شیخ و عوامل ناشی از کناره گیری او از امور دیوانی مجموعا زمینه های بوده که برای شیخ گرایش به

---

۱ ـ مراجعه کنید به : دکتر ذبیح الله صفا ، تاریخ علوم‌عقلی در تمدن اسلامی ، ج اول ، ص ص ۲۶۸ ـ ۲۷۱

سوی عرفان ویژهء او را فراهم آورده اند.

دربحث ((رویکرد عرفانی ابن سینا)) مهمترین زمینه های معرفتی شیخ را از ملاحظهء ((نظریه‌معرفت)) او بررسی نمودیم که هدف ما افاده نهاد های میتودیکی معرفت شیخ در میلان به سوی عرفان بود و نیز در همانجا اشاره داشتیم که این گرایش عرفانی او از ملاحظهء آثار دیگر شیخ نیز مفهوم است . اکنون درین مقال (عرفان فلسفی ابن سینا) از لابلای آثار فلسفی شیخ مطالبی را به میدان می‌کشانیم که ظرفیت زایش اندیشه های عرفانی را در خود فراهم داشته و در مجموعه‌ءدستگاه عرفان او اثرات تعیین کننده و سرشتی دارد و از آنجا که این مطالب ، حاوی اندیشه های عرفانی توأم باطرح و محتوای فلسفی بوده ودرابحاث فلسفی آثار وی جای گرفته است ، ما مطالعه و بررسی آنها را از نظر تدوینی زیر عنوان ((عرفان فلسفی ابن سینا)) جای می دهیم.

این اندیشه ها به طور عمده عبارتند از ((نظریه‌ءفیض)) ، ((نظریهء عشق)) ،((نظریهء سعادت)) این نظریات هم محتوای فلسفی و هم محتوای عرفانی دارند.

۱- نظریهٔ فیض : نظریه‌ای ست که شیخ الرئیس در آن کیفیت صدور موجودات را از مبداء اول(خدا) توجیه و بیان می‌کند و براین باور است که این ((صدور)) یک امر ضروری ناشی از طبیعت مبداء اول است و بنا بر این،صدور موجودات ازین مبداء به مثابه صدور نور از آفتاب و صدور حرارت از نور است .

درین نظریه ، قانون جهانشناسی تطور هستی ها ، توجیه می‌شود و پیرامون پیدایش کثرت ها از واحد و انتقال هستی از مبداء اول به عقول صحبت به عمل می آید و بر پایهٔ این نظریه است که منشاء وجود متغیر زمانی به وجود مطلق ابدی تحلیل و تنظیم میگردد. این نظریه از نگاه پیشینهٔ خود به افلاطون بر می گردد. (۱) نظریه مذکور در دورهٔ فلسفه نو افلاطونیان به ویژه نزد فلوطین به گونهٔ جدی مورد قبول و انکشاف قرار گرفت و پس انتقال علوم و فرهنگ دیگران به دائرهٔ اسلام در قرن سوم هجری مورد پذیرش

---

۱ - جمیل صلیبا ، من افلاطون الی ابن سینا ، بیروت : انتشارات دارالاندلس، الطبعه الرابعة ، ۱۹۶۶ص۸۴

اندیشمندان اسلامی و از جمله فارابی‌قرار گرفت و از طریق فارابی به ابن سینا رسید.

نظریهٔ فیض ابن سینا متکی بر سه مبداء ((تقسیم موجودات به واجب و ممکن))(۱)،((صدور کثرت ها از واحد))(۲) و((ابداع یا تعقل)) (۳) است .

ملخص این نظریه آن است که تمام موجودات سماوی (عقول، یعنی فرشته ها و افلاک) وارضی، بر سبیل استدام سلسلهٔ فیض الهی از مبداء اول شرف وجود یافته اند . ولی با توجه به این قانون که ((از یک جز یک صادر نمیشود)) بنا بر آن،وجود همه ای سماویات و ارضیات مستقیما و به یک دفعه از مبداء اول(خدا) صادر نشده است ، بلکه چگونگی پیدایش جهان بالا و پایین به این ترتیب است که چون (خدا) ذات خود را تعقل نمود، از برکت و فیض این تعقل ((عقل اول)) که از نگاه عدد ، واحد است،به میان آمد . این عقل از نظر

---

۱ ـ همانجـــا ، همان صفحـــه .

۲ ـ همانجـــا ، ص ۸۶

۳ ـ همانجـــا ، ص ۷۸

ذات خود ((ممکن الوجود)) و از نگاه اینکه از اثر فیضان تعقل خدا بر ذاتش پدید آمده ((واجب بالغیر)) است. این عقل که عقل اول نام دارد ، همینکه مبداء پیدایش خود را تعقل نمود، عقل دوم (عقل کلی)از آن بر سبیل فیض،تراوش نمود و به وجود آمد و چون ذا ت خود را با توجه به اینکه ((واجب بالغیر)) است ،تعقل کرد((نفس فلک اقصی)) از آن به طریق فیض پدید گردید و چون ذات خود را ازین‌نقطه نظر تعقل کرد که او ((ممکن الوجود)) است((جرم فلک اقصی)) ازآن فایض شد. به همین ترتیب تعقل ، عقول دوم، ،سوم و...ادامه می یابد تا اینکه عقل دهم که آن را شیخ ((واهب الصور)) میخواند و از نظر او ((مدبر عالم کون و فساد)) است و نیز فلک نهم (فلک قمر) به میان می‌آید. و از آنجا که عقل دهم (واهب الصور) به‌آن‌پیمانه‌ازقوت‌ودرجه‌ٔقرب به‌مبدا برخوردار نیست که ازتعقل او عقـــــل دیگری پدیدبیاید، بنا برآن سلسلهٔ فیضان عقول عالم لاهوتی در همینجا توقف و پایان می پذیرد.(۱) و به وسیله‌همین عقل (واهب الصور) است

---

۱ ـ همانجـــــا ، ص ص ۸۸ ـ ۹۵

که ارتباط عالم بالا (لاهوت) به عالم پایین (ناسوت) و از جمله با انسان تنظیم می یابد ، درجهء ارتباط ((واهب الصور)) با عالم پایین (عالم تحت القمر) بیشتر بستگی دارد به استعداد پایینیان (و از جمله انسان) به مستعد گردیدن به اخذ فیض از واهب الصور و بنا بر آن کسانی می توانند از فیض عقل فعال (واهبالصور) بر خوردار گرنندکه استعداد تقویه و انتصار ذهن و اشراق عقل و تزکیه نفس (۱) را در خود فراهم آورده باشند.بنا برهمین نظریهء شیخ الرئیس است که موضوع ((نظریه فیض)) که اصلا جنبهء جهان شناسی و فرشته شناسی دارد ، جنبهء عرفانی نیز پیدا میکند. شیخ بر علاوه آنچه در سایر آثارخود پیرامون ((فیض)) سخن گفته ، به همین نام (فیض الَهی) رسالهٔ جداگانه دارد. او در مقدمهء این رساله می نویسد: ((بدان که کلمهء فعل و انفعال و تاثیر و تأثری که در عالم وجود به ظهور میرسد،برحسب امور عقیله نفسانیه، متفاوت ومتباین می‌باشند به واسطه آنکه هر مقدار موجود

---

۱ ـ الدکتور عبدالحلیم محمود، التفکیرالفلسفی فی الاسلام، قاهره: انتشارات مکتبة الاتجلوالمصریه ، ۱۹۶۸،ص ۳۸۷

فاعل با قوت تر و درفاعلیت کامل تر باشد تأثیر فعل او در غیر بیشتر و آثارش زیادتراست و هر قدر موجود((قابل)) در استعداد قبول ، اتم و اکمل باشد،تاثیر فعل غیر در او ظاهر تر و واضح تر است و در علم فلسفه هم ثابت شده است که فعل و انفعال از((مقولهٔ اضافت)) می باشند که آن عبارت است از تأثیر چیزی در چیز دیگر و تأثر موجودی از موجود دیگر.)) (۱)

شیخ پس ازینکه این تأثیر و تأثر را در چهار کته گوری (اول : اینکه فاعل و منفعل هردونفسانی باشند. دوم: اینکه هردو جسمانی باشند. سوم: اینکه فاعل نفسانی و منفعل جسمانی باشد . چهارم : اینکه فاعل جسمانی و منفعل نفسانی باشد) تقسیم می کند، در مقام توضیح و بیان بامثال مطالب، از جمله میگوید:((... کلیهٔ اقسام و حی و کرامات و اصناف آیات و معجزات و فنون الهامات و منامات و انواع سحر و عیون مؤثره و شعب نیر نجات و طلسمات،ناچار در تحت یکی از اقسام چهارگانه داخل می باشند.

---

۱ - ابن سینا ، فیض آلهی ، ص اول

اما وحی و کرامات داخلند در تحت تأثیر نفسانی در نفسانی. زیرا که حقیقت وحی‌القاء امرعقلی است به طورخفا به اذن خدایتعالی به نفوس مستعده بشری ... چگونگی کرامات هم نظیر وحـی است، مگر اینکه وحی مختص است به آن کسی که ادعای نبوت و رسالت نماید و از جانب حق مأمور برای تبلیغ بشارت و انذار خلق شده باشد ولکن ابراز کرامات از اشخاص صالح مشروط به داعیه نبوت و رسالت نیست.))(۱)

((و اما آیات و معجزات به سه قسم منقسم می شوند: دوقسم از آنها داخل است در تحت تأثیر نفسانی در نفسانی و یکی در تحت نفسانی در جسمانی . صنف اول متعلق است به علمی که ((افاضه)) میشود از جانب خداوند عالم به نفوس مستعد ، بدون تعلیم و تعلم بشری . این نحوازعلم که او را ((علم لدنی)) و((موهبتی)) گویند،محیط است به تمام موجودات ارضی و سماوی از کلی و جزئی و کیفیت مبداء و معاد وحشر و نشر و شناسائی به وجود حق و صفات او.))(۲)

---

۱ ـ همانجـــا ، ص ۳ و ۴

۲ ـ همانجـــا ، ص ۵

((... با اشاره به این نوع از نفوس مستعده است که خداوند می فرماید: ((یکاد زیتها یضئی و لولم تمسسه النار))(۱) نفس مقدس نبوی ، به منزلهءگوگرداست و عقل فعال به مثابهءآتش که در آن واحد ، آن را مشتعل میکند و جوهردانش را به((عالم بما کان و مایکون)) مینماید.

اما صنف دوم از معجزات ، متعلق است به تقویت قوهءخیال، به این که ((افاضه)) مـــــی شود به نفوس ((مستعد)) بشـــری آنچه را که موجب تقویت تخیلات امورحاضر و گذشته و اطلاع دادن از وقایع آینده است ... این صنف از علم ممکن است برای غیر نبی هم درخواب حاصل شود ...)) (۲)

((و اماالهامات و منامات داخلند تحت تاءثیر نفسانی درنفسانی ، کثرت وقلت درالهام و یا صدق و کذب درمنام ، منوط و مربوط به شدت قوهء استمداد نفوس و ضعف آنهااست. هرقدر ، نفس صافی تر و از آلایش و کدورت پاک تر باشد، الهامات او بیشتر و صدق مناماتش زیاد تر است . (۳)

۱- سورهء النور ، آیهء ۳۵

۲- ابن سینا ، فیض الهی ، ص ۶

۳- همانجا ، ص ۷

ماهیت عرفانی این تکه پاره های که‌از گفتار ابن سینا نقل شد ، در آن است که رابطه تاءثیر و تاءثر بین عالم لاهوت و ناسوت را در خود همراه دارد و نشان میدهد که درصورت وجود زمینه هایی که تصفیه و تزکیه نفس را فراهم آورد، میشود که نفس از جانب خداوند عالم مورد افاضه قرار گیرد و یا استمداد از چنین افاضه ای ، نفس به همان مقامات عالیه ای نایل آید که مورد نیاز وخواست نهایی یک عارف است. چنانکه شیخ در رساله‌ء ((اسرار الصلوه)) میگوید: ((نماز باطنی عبارت است از تضرع نمودن نفس ناطقه و استد عا کردن آن به‌درگاه حضرت باریتعالی تا نازل شود بر او برکات و فیوضات مقدس الهی ...)) (۱) ودر رساله‌ء ((ترغیب بردعا)) می نویسد: ((... تا آنکه نفس اماره را زمام و مهار نکند و حواس ظاهره و باطنه رااز شهوات و رفتار زشت محفوظ ندارد واز هواجس نفسانی و خیالات شیطانی پرهیز،لاز م نشمرد و باطن خود را مصفا و مزین ننماید واز غیر حق دوری نجوید و قلب خویش رااز خار و خاشاک معاصی پاکیزه و تطهیرنکند،مورد

---

۱ - ابن سینا ، اسرار الصلوه ،ص۱۷

هبوط انوار الهی و فیوضات نا متناهی حق واقع نمیگردد...))(۱)

همچنان شیخ ضمن یکی از نامه های خود می گوید: ((نفس انسانی‌مستعد است قبول علم را از جواهر عقلی و از نفوس سماوی و از آن جانب هیچ حجاب نیست ولکن حجاب از جانب ((قابل))است و هرگاه‌از جهت ((قابل)) حجاب برخیزد، از آنجا ((فیض علم)) بدو پیوندد ...)) (۲)

به همین ترتیب در رساله‌ء ((تحفه)) می نویسد : ((معانی کلیه و صور متعلقه که در نفس انسان پدید می‌آید از دو قسم خارج نیست یا به واسطه استقراء درجزئیات و تفحص کردن ازمحسوسات است ویا به واسطه اتصال به عوالم کلیه عقول مجرده که اکتساب به آنها به طریق الهام می باشد... این به واسطه‌ء اتصال به عوالم غیبی و انوارالهی و فیوضات نامتناهی علوی ، درنفوس بشری پدید می آید ... آن نور مجرد عقلی و یا آن فیض الهی هرگاه متصل شود به نفوس بشری ...تابش می کند از ذات مجرد عقلی درنفس انسان...(۳)

۱- ابن سینا ترغیب بر دعا ، ص۲

۲- ابن سینا ،فصول (رساله درروانشناسی) مقدمه‌ء محمودشهابی ، ص۲۷

۳- ابن سینا ، رساله تحفه ،ص ۳۰ و ۳۱

((... اما اجسام واقع در تحت القمر چون دارای لطافت و صفای ذاتی نیستند و مهیا برای اکتساب فیوضات ربانی نمی باشد... ولکن از اظلال و ترشحات فیض حقیقی هم خالی نمی باشند ... ولکن پس از اینکه به سرحد اعتدال رسیدند ، در آن وقت سزا وارند برای کسب فیض الهی ، مسلم است که هر قدر بر اعتدال آنها افزوده شود... برای فیض الهی مهیا و مستعد تر میشوند ...)) (۱)

با ذکر مطالب متذکره پیرامون جنبه های عرفانی ((نظریهٔ فیض)) شیخ الرئیس ، سخن را در همین زمینه به پایان می آوریم و می پردازیم به جنبهٔ عرفانی ((نظر یه عشق)) شیخ که همزمان با طرح فلسفی ، جنبه عرفانی نیزدارد.

---

۱ - همانجا ، ص ۳۶

۲- نظریه عشق : یکی دیگر از مدارک عرفان فلسفی شیخ الرئیس، نظریهٔ او پیرامون((عشق)) است. شیخ زیر همین نام (رسالهٔ عشق) اثر بسیار نفیسی دارد که در اواخر عمر خود(۴۲۶ هـ) نگاشته است . و لی همان گونه که در بحث ((منابع عرفان ابن سینا)) یادآور شدیم نظریه شیخ در زمینه، منبع افلاطونی، ارسطویی و فلوطینی دارد.

ازنظر تحلیلی ((عشق)) میتواند هم از نظر فلسفی ، هم از نگاه روانشناختی و هم از دیدگاه زیبا شناختی‌مورد بحث و بررسی قرار گیرد و هم همه ای این ابعاد می‌تواند کلا در چوکات فلسفه به معنی متعارف کلاسیک آن جای گیرند. ابن سینای ما هم،همین ابعاد ر ا از نظر دور نداشته و این حقیقت در چگونگی نظر او پیرامون ((عشق)) به خوبی قابل فهم است . ولی جنبهء عرفانی که اکنون درصددپویش آن هستیم،در واقع علاوه‌برآنچه خود شیخ ضمن ((رسالهُ‌عشق)) بدان صراحت دارد ، طی نتیجه گیری کلی بحث و بررسی شیخ از ماهیت و اهداف ((عشق)) نمایان است.

طرح و کار برد واژه ((عشق))وواژه های معادل المعنی

آن و نیز مفاهیم عرفانی آن در سراسر تاریخ عرفان و تصوف از اموری است که نسبت وضاحت و مسلم بودن آن،ما را از بیان موضوع بی نیاز می سازد، چه تمام کششها و کوششهای عرفا و صوفیه اصولا روی همین نکته عشق به خدا دور می خورد.و از همینجا است که چه از نگاه دینی و چه از نگاه فلسفی و چه از نگاه عرفانی،خدا به مثابه تنها ذات قابل پرستش ، خیر مطلق ، نور مطلق و جمال مطلق تمثیل می شود و دیدار خدا عالیترین درجه و مقام برای سالک عاشق توجیه میگردد، عاشقی که شوریده حال سالها اندرطلب چنین مقصدی بوده است. ازینرو جوانب عرفانی عشق بیش ازجوانب دیگر آن اهمیت و بر جستگی پیدا نموده و مورد دلچسپی عرفا قرار می گیرد و شیخ الرئیس نیز با توجه‌به‌اهمیت همین جنبهٔ ((عشق)) رساله یی جداگانه نگاشته است . با توجه به ذوجهت بودن ((عشق)) به طور کلی از یک سو و دیدگاه های فلسفی ـ عرفانی شیخ در همین زمینه از سوی دیگر ، ما بحث و بررسی نظریهٔ عشق شیخ را زیر عنوان ((عرفان‌فلسفی)) او تنظیم و تبویـــب می کنیم .

پیرامون تعریف و ماهیت ((عشق)) نظریات گونه گونی وجود دارد . افلاطون عشق را جنون آلهی دانسته که نفوس قدسی و ارواح عالی به این جنون مبتلا میشوند و علاجش جز فنا و مستغرق‌شدن در معشوق و بقاء و شهود وصل یافتن نخواهد بود . ارسطو آن را ((کوری حس از ادراک عیوب محبوب)) تعریف کرده است (۱) ، دیو جانس کلبی،عشق را اختیار سوئی دانست که با نفس بیخیالی‌تصادف نموده است(۲) و فلوطین آن را دومین مرحلهء سیرو سلوک نفو س پاکیزه)) میداند.(۳)

ابن سینا در آوانی که هنوز ذوق عرفانی نداشت و از موقف یک عالم روانپزشک به عشق مینگریست، عشق را در کتاب‌مشهورش به نام قانون ((مرض وسواسی شبیـــــه بـه

---

۱ ـ مهدی الهی قمشه‌ای ، حکمت الهی ، ج ۱ ، تهران : انتشارات دانشگاه ، ۱۳۳۰ ش ، ص ۱۴۱

۲ ـ ابن سینا ، رساله عشق ، ترجمه ضیاءالـــدیـــن دری تهران : ۱۳۶۰ ش ص ۲

۳ ـ نورالدین عبدالرحمن جامی ، نفحات الانس، مقدمـــه توحیدی پور ، ص ۸۹

مالیخولیا)) تعریف کرد (۱). ولی پس از رویکرد به عرفان با دید و ذوق دیگری چنین گفت : ((... پس هریک از ممکنات به واسطه‌جنبهء وجودی که در او ست همیشه شایق به کمالات و مشتاق به خیر می باشند و بر حسب فطرت و ذات خود از شرور و نقصان که لازمهء جنبهء ماهیت وهیولاست متنفر و گریزانند ، همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری و جبلی که سبب بقاء وجود آنها است، آن را ((عشق)) می نامیم...))(۲)ودرجای دیگر سخن کوتاه کرده و می‌گوید:((... عشق در حقیقت جز نیک پنداشتن امر کاملا زیبا و موزون چیز دیگری نیست ...))(۳)

از نظر ابن سینا ((عشق به گونه ای غریزی و شوق فطری در نهاد تمام موجودات عالم امکان به ودیعه نهاده

---

۱ - مهدی الهی قمشه‌ای، حکمت الهی، ص ۱۴۱

۲ - ابن سینا ، رساله عشق ، ترجمه‌ضیاالدین‌دری،ص۳-۴

۴ - ابن سینا ، رساله فی‌ماهیة العشق، ترجمه‌عبد الله غوریانی ، کابل : انتشارات اکادمی علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ش ص ۶

شده تا بتوانند خودرا از نقصان به کمال رسانند و از شرور بپرهیزند و به جانب خیرات گرایند...))(۱)

شیخ بر این باور است که ((... وجود عالی که مدبر کل است، معشوق تمام موجودات هم می باشد، زیرا برحسب ذات خود ، خیر محض و جود صرف است و آنچه را نفوس بر حسب جبلت طالب و شایقند، همان خیر است . پس خیر است که عاشق خیر است ، چه اگر خیریت ذاتا معشوق نمی بود، محل توجه همم عالیه واقع نمیگردید، پس هر مقدار خیریت زیاده شود، استحقاق معشوقیت آن زیاده می گردد...))(۲)

چنانکه به وضاحت ملاحظه می‌شود، از تحلیل فلسفی شیخ بر ((عشق)) ، جنبه عرفانی آن نمایان است و شیخ خواسته است عشق را از مفهوم صوفیانهٔ متمارف آن که نزد صوفیه حتی بیسواد وجود دارد، بیرون آورد و زایش عرفان را از محتوای فلسفی آن نشان دهد . ازینرو نظر شیخ پیرامون عشق با نظر دیگران که عشق را مهمترین رکن طریقت تصوف

---

۱ ـ ابن سینا ، رساله عشق،ترجمه ضیاءالدین‌دری، ص۴
۲ ـ همانجا ، ص ۵

دانسته و گفته اند که هرگاه عشق نباشد، عارفی هـــــم نیست (۱) به کلی فرق دارد.

شیخ بر این باور است که حرکت و جنبش عالم از بسایط حیه گرفته تا گیاهان، جانوران و مردمان همه ناشی از عشق است و هر موجودی متناسب با موجودیت ، امکان و هویت خویش، کشش و جذبه به سوی خیر مطلق دارد. چنانکه می‌گوید: ((... کلیه موجودات عالم شایق و عاشقند به خیر مطلق به عشق غریزی و خیر مطلق هم تجلی کننده است به عشاق خود. ولکن تجلیات بر حسب مراتب موجودات متفاوت است ، زیرا هر قدر به خیر مطلق نزدیکتر باشند ، تجلیات آنها زیاد است و هر قدر دورتر باشند کمتر و خیر مطلق هم نظر به جود ذاتی خود، مایل به افاضهٔ تجلیات خویش است و در نتیجه هستی تمام موجودات به واسطه تجلیات خیر مطـــــلق است ...))(۲)

---

۱ ـ نورالدین عبدالرحمن جامی ، نفحات الانس ، مقـــدمـــه توحیدی پور ، ص ۱۲۴

۲ ـ ابن سینا ، رساله فی ماهیة العشق ، ترجمـــــــــه غوریانـــی ، ص ۲۳

ابن سینا در بیان وجود عشق در هستی های بسیط غیر حیه می نویسد: ((وجود های بسیط غیر حیه، برسه دسته اند : یکی از آنها هیولای حقیقی است و دوم صورت است که تنها به ذات خودش امکان ایستادگی و قوام آن نیست و سوم اعراض است ... هر واحد ازین هویت های بسیط غیرحیه، همراه با یک عشق غریزی است که از آن قطعــــا جدایی نمی پذیرد و همین عشق سبب وجود وی است و اما هیولا بخاطر کشش مداوم آن به سوی صورت در حال نبودن آن و اشتیاق آن به ((صورت)) در حالت حضور آن است ... و اما عشق غریزی در صورت؛از دو لحاظ نمایان است ، یکی در تلاش درباهمی‌درموضوع خویش و تا با همی با هرچه آن را از موضوع آن جدا کند، دوم در تلاش با همی با کمالات خویش و جایگاه های طبیعی آن هنگامیکه در آن قرار می‌گیرد و حرکت مشتاقانه به سوی آن در لحظه ای که از آن جدا بماند.... و اما هرچه اعراض است ، همان طور درتلاش به ملازمت با موضوع عاشق است، ولی این هنگام پیوند به موضوع در مبادلهء اضداد آشکار می گــردند . بنابرآن هیچ یک ازین

موجودات بسیط،از عشق غریزی که در نهاد آن است، دور نمی ماند.(۱)

و در توضیح وجود عشق در نفوس نباتی می نگارد:((...همچنانکه نفوس نباتی به اقسام سه گانه تقسیم میگردد، یکی قوهء تغذیه‌گر، دوم قوه نمو و سوم قوهء تولید، به همان گونه عشق خاص به قوهء نباتیه نیز بر سه گونه است : یکی ویژه قوهء تغذیه‌گر است که اساس برای قوهء میل به مطالبه غذا در هنگام احتیاج مادهء بدن به آن و بقاء غذا در جسم تغذیه کننده پس از استحاله به طبیعت آنست ، دوم خاص به نیروی نمو یابنده است که اساس شوق به حصول افزونی طبیعی و مناسب در اعضاء غذا گیرنده است.وسوم مخصوص به قوهءمولده است که اساس تمایل به فراهم آوری مبداء باشنده ایست ، مانند آنکه خود در آن است و روشن است که این نیروها در هرجاییکه به وجود آیند همین طبایع عشقی یا هم وملازم با آنها است، و بنا بر این نیز در طبایع خود، عاشقند.))(۲)

---

۱ - همانجـــــا ، ص ۸ - ۹ و ۱۰
۲ - همانجـــــا ،ص ۱۱

شیخ در مقام بیان عشق نفس حیوانی ، برای حیوان عمدتا دو بخش ((حاسهء خارجی))و ((بخش شهوانی)) در نظر گرفته وبه‌ا عتبار بخش شهوانی می‌گوید: ((عشق به دوبخش تقسیم می‌گردد، یکی عشق طبیعی است (درجانور) که صاحب آن،هدف خود را در هیچ حالی از احوال تا هنگامی که فشار بیرونی چون سنگ او را مانع نیاید ، ترک نمی‌دهد... دوم عشق اختیاری است که صاحب آن،گاهی با لذات از معشوق به واسطه تخیل ضرری ... رو می گرداند. مانند خر، که چون گرگ را به بیند از خوردن جو، منصرف می‌گردد... و گاهی اتفاق می افتد که معشوق واحد مر د.و عاشق را یکی به عشق طبیعی و دومی به عشق اختیاری باشد، مثل غرض از تولید که در تد بیر علاوه بر نیروی مولدهء نباتی در نیروی شهوانی حیوانی نیز هست،... نیروی شهوانی حیوان از نمودارترین موجودات در نزد همه بخاطر طبع عشق در آن است ... (۱)

ابن سینا ، پس از ذکر مقدماتی دربارهء عشق فرزانگان و

---

۱ ــ همانجـــــا ، ص ۱۲

جوانمردان به خوبرویان، در همین زمینه می نویسد:((۰۰۰ خاصهٔ عاقل، شوق به چهرهٔ زیبای مردم است و این دربارهٔ اوقات، ازفرزانگی و جوانمردی وی به حساب می آید که این حال یا مختص به قوهٔ حیوانی است و یا اینکه خاص به قوهٔ ناطقه و یا اینکه بر حسب ترکیب هردو است ۰۰۰ وقتی انسان صورت زیبا را بخاطر لذت حیوانی آن دوست میدارد، همانند گروه زانیان و الواط و همهٔ مردم فاسق مستحق ملامت و تعذیب است اما اگر کسی چهرهٔ گیرایی را با اعتبار عقلی، به گونه‌ای که ما آن را توضیح کردیم دوست بدارد ، به مثابهٔوسیله برای رفعت و وصول به خیر می باشد۰۰۰))(۱)

برخلاف آنچه ((شاعران صوفی عشق عرفانی به خداوند را به شکل تمثیلات عشق جسمانی ترسیم میکنند))(۲)، شیخ را ملاحظه می کنیم که به کلی دید جداگانه‌ای دارد که با دید متعارف عرفا و صوفیه، متفاوت است، شیخ عشق را جنبه فلسفی

---

۱ ــ همانجا ، ص ۱۸

۲ ــ ایلیا ،پاولویچ،پطرشفسکی ، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز ، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۴ ش،ص ۳۶۱

میدهد و آنرا به خصلت جبر غریزی و طبیعی موجودات نسبت میدهد و استعداد طبیعی هریکی از موجودات . بنا بر این هریکی از صفوف موجودات بر حسب ظرفیـــــت طبیعی خود میل به کمال و کشش به سوی جمال دارند و منظور هدفمند طبیعی این گرایش ها، همانا کشش به جانب منبع خیر است که در لسان عرفان فلسفی شیخ به نام ((عشق)) تعبیر می شود.

شیخ همان گونه که توضیح نمودیم، عشق را با چگونگی آن در جمادات ، نباتات ، حیوانات توجیه می‌کند و درپایان رساله‌ء عشق در مقام بیان عشق مهمترین و متکاملترین گروه عشاق از نفوس آلهیه و ملکوتی یاد کرده و می‌گوید:((...پس علت نخستین از همه ای وجوه خیر مطلق است و چون واضح گردیده بود که کسی خیری را ترک کند، از روی طبیعت خود خود به آن متمایل میگردد، پس روشن است که علت نخستین معشوق نفوس الهیه است ، و همان طور کمالات نفوس بشری و فرشتگان در تصور معقولات به گونه ای که هست در حدود توان ایشان بخاطر تشبه به ذات خیر مطلـــق

است و اعمالی که از آنان سر میزند تا در نزد خود شان و نسبت به خود شان عادلانه است، چنانکه فضایل بشری و چنانکه تحریک کردن نفوس فرشتگان جواهر عالم بالا را که موجب دوام هستی و تباهی است، از روی تشبه به ذات خیر مطلق و این جنبش ها را که عهده دار می شوند به خاطر آن است که تا به قرب خیر مطلق بروند و با این تقرب کمال و فضیلت را به دست آرند...))(۱)

و در رابطه به عشق نفوس بشری بار دیگر می‌گوید:

((...واما نفوس بشری را شوق غریزی به شناخت و معرفت معقولات میباشد و همان کمال آن است . و بخصوص آنچه که تصور آن به کمال جدی تر است و برای تصور ما سوای خود رهنما تر باشد و این صفت معقول اول است که علت هر چیز معقولی است سوای خود و معقول در نفوس و موجود در اعیان می باشد. نفوس انسانی را لا محاله عشق غریزی به ذات آن است، اولا برای حق مطلق و ثانیا برای سایر معقولات ، ورنه وجود شان با استعداد

---

۱ - ابن سینا ، رسالة فی ماهیة العشق ، ترجمه غوریانی ، ص ۲۳

آنها به کمال خاص معطل می ماند، پس معشوق حق و راستین، برای نفوس بشری و نفوس ملکی، همان خیر محض است.))(۱)

با آنچه پیرامون عشق از دیدگاه و زبان شیخ الرئیس گفته آمدیم ، زایش عرفانی را از تحلیل و توجیه فلسفی شیخ پیرامون عشق مفهوم میدانیم و بنا بر آن کلام را درین زمینه به انجام رسانیده ومی‌پردازیم به ((نظریه سعادت)) شیخ که هم جنبه فلسفی و هم جنبه عرفانی دارد.

۳ ـ نظریه سعـــادت : چنانکه می دانیم انسان به تأسی از خصلت طبیعی حفظ و بقاء خود در استفاده از آنچه نزد او ((خوب)) است در تلاش بوده و بنا بر آن از میان ((لذت والم))، ((لذت))را انتخاب و به آن میل نموده و از ((درد و الم)) گریزان گردیده است. ازینرو در انتخاب خیر یاشر ، سعادت یا شقاوت بی تفاوت نبوده ، خیر و سعادت را بر((شر و شقاوت)) ترجیح داده است.

نظریه اهمیت اساسی این موضوع ، فلسفه نیز در کلیات

---

۱ ـ همانجـــــا ، ص ۳۴

ابحاث خود این مطلب را از نظر دور نـــداشته و فلاسفه پیرامون آن،ضمن ((فلسفهٔ اخلاق)) به ویژه اینکه((سعادت)) درچیست،سخن های گونه‌گون گفته اند. برخی سعادت را در لذت، بعضی در فضیلت ، عده‌ای در اتباع واجب‌الوجود و آگاهی از مثل اعلی و ...(۱) دانسته و راههای وصول بدان را جستجو و ابراز نظرکرده اند.

فیثاغورس، سقراط و افلاطون ، حکمت، شجاعت و عفت را از جمله فضایلی میدانستند که آورندهٔ سعادت برای نفس اســــــت.(۲)

ارسطو در ((اخلاق نیکوماخوس)) در تعریف سعادت می‌گوید: ((سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است.))(۳)

اپیکور سعادت را در درک لذات و دیو جانس کلبی آن

---

۱ - جمیل صلیبا ، من افلاطون الی ابن سینا ، ص۲۲

۲ - ابن سینا ، رسالهٔ تحفه ، پانویس مرحوم دری،ص۱

۳- ریچارد پاپکین و آوروم استرول، کلیات فلسفه ، ترجمـــه داکتر جلال الدین مجتبوی تهران؛ انتشارات دانشگاه ،۱۳۵۶ص۱۶

را در ترک لذات میدانست .(۱) و رواقیان بر این نظر بودند که انسان سعادتمند،کسی است که دارای صحت مزاج و سلامتی اعضای بدن و اوصاف پسندیده باشد. (۲)

تحلیل ابعاد متصور در مسأله ((سعادت)) نشان میدهد که سعادت نیز مقوله ذو جوانب است ، چه می تواند هم از نظرفلسفهٔ اخلاق و فلسفهء اجتماع و سیاست ، هم از نگاه فلسفهٔ دین و هم از دیدگاه عرفان و تصوف وغیره مطمح نظر قرار گیرد و پیرامون آن آراء گونه گون ابراز شود، چنانکه ابراز شده است. ولی ما که درینجا درپژوهش اندیشه های عرفانی ابن‌سینا می باشیم،جنبه عرفانی این مسأله برای ما مورد دلچسپی قرار میگیرد، چنانکه خود شیخ نیز به اعتبار جنبهء عرفانی آن،سخنان فلسفی ـ عرفانی جالبی گفته و بر علاوه تماس بدین موضوع،در سایر آثار خود به ویژه در نمط هشتم ((اشارات و تنبیهات)) ونیز دریکی دیگر از رسالات خود به نام ((تحفه))در قبال پیشنهاد یکی

۱ـ محمدرشاد، فلسفهازآغازتأریخ،جلددوم،تهران: انتشارات صدر، ۱۳۵۴ ش ، ص ۱۷۷

۲ـ ابن سینا ، رسالهٔ تحفه ، ص ۲

از دوستـــــان او که وی را به کسب و تحصیل دنیا نصیحت و هدایت نموده بود (۱)، پیرامون سعادت واقعی سخن های عرفانی دلپذیر گفته است .

از آنجا که از یک طرف جایگاه((نظر یهٔ سعادت)) به طور کلی در ابحاث فلسفی است و از سوی دیگر دید عرفانی شیخ ماهم در همین زمینه توأم با تحلیل فلسفی بوده و در حقیقت امرهم مسألهٔ سعادت چسپندگی نزد یکی به عرفان و تصوف دارد، ازینرو مناسب شمردیم تا نظریهٔ سعادت شیخ را ضمن عرفان فلسفی او بهبحث و بررسی بگیریم ، به همه حال کنون می پردازیم به نظریه شیخ پیرامون سعادت و جوانب عرفانی این نظریه :

ابن سینا در ارتباط به مسألهٔ سعادت ((خوشبین)) است، چه او پیوسته متوجه عنایت آلهی است که شامل حال تمام هستیهاست وعالم را بهبهترین نظامها، منظم کرده است و بنا بر آن،شر امری سلبی و نسبی است که در عالم ممکنا ت عارض شده است و چون خیر عمومی است و خدا مصدر این

---

۱ - همانجـــــــا ، ص ۸

خیر است، پس رسیدن به بر ترین انواع سعادت هم، به شناختن این خیر منوط است. ولیکن چگونه میتوان به‌این شناسایی ((سعادت)) دست یافت؟

ابن سینا در نظریهٔ ((سعادت)) مذهب افلاطون را می پسند د. به این معنی که می‌گوید مبدع اول به سبب کمال خود ذاتا سعید است و در درجهٔ بعد ازو از لحاظ سعادت، عقول مفارقه قرار دارند، زیرا به او از همه نزدیکتر اند وهر اندازه به او نزدیک می‌شوند، شوق و عشق و بهجت آنها زیادت می‌یابد و هرگاه ازو دور می مانند، این شور و عشق درجه به درجه کمتر می‌گردد.

ازین مطالب که بیان شد بر می آید که تعقل به ذات خود اصل ((سعادت)) است ولیکن ماده در عالم امکان، نفوس انسانی را از تعقل به دور ساخته است . بنا بر این نفوس دارای مراتبی می شوند:

نفوسی هستند که در عالم طبیعت انهماک دارند و غوطه میزنند و در واقع آنها بد بخت ترین آفریدگانند .

نفوسی هستند که در دو جهت ربوبیت و سفالت

ســـــر گردانند،گاه به سوی آن بالا میروند و زمانی رو به این سو، می آورند که حضیض شهوات است.

بالا تر ازین نفوس، نفوس صوفیان عاشق است که به بهره‌ای از کمال رسیده اند و نفوس آنها طوری است که اگر احیانا یکی از آنان ،آنی ازو دور شوند، دوباره مشتاقتر میشوند، وهمان شوق به کمال در جان آنها آتش بر می افروزد وعذابی می آفریند که اگر چه درد ناک است،ولی دلپذیر و زیبا است.

بنا براین بیان سعادت نفس انسانی قایم بر تأمل کمال وادراک مبادی کلیه و عقول مفارقه میگردد و برترین واصلان به این حالت،همانا عاشقان عارف از اصحاب مقامات هستند که پوششهای کالبد خاکی را بدریده وبشکستند و از آن متوجه به عالم قدس گشته اند...)) (۱)

ابن سینا در ((نمط هشتم)) از کتاب ((اشارات و تنبیهات))

---

۱ ـ دکتر علی اصغر حلـــــــبی ، تـــأریخ فـلاسفـــــــه ایـــــرانی، تهـــــران : انتشــــــــــــارات زوار، چـــــاپ دوم ، ۱۳۶۱ ش ، ص ۲۲۸

خود به هدف بیان توضیحی ازسعادت در انواع لذت بحث میکند وچون اپیکور، افلاطون و ارسطو معتقد است که لذت حقیقی عبارت است از ((درک و رسیدن بدان چیز که نزد در یابنده کمال و خیر است از آن روی که چنان است.)) و این لذت ، لذت حسی نیست بــــلکه ((لذات باطنی بزرگتر از لذات ظاهری است .)) و اشرف لذات باطنی، لذات عقلی است و اگر ((هر چیز که بدان لذت باشد ، سبب کمالی است که مدرک را حاصل میشود ... پس کمال جوهر عاقل در آن است که حق آشکارا در وی متمثل شود و روشنی وبهاء حق را به قدر امکان در یابد . پس از آن وجود به تمامی آن چنانکه هست مجرد از هرگونه شائبه در آن نمودار گردد و بعد از باری تعالی ، ابتدا به جواهر عالیهء عقلی کند، سپس جواهر روحانی آسمانی و اجرام سماوی و باید که این نموداری جدا از ذات آنها نباشد و این همان کمالی است که جوهر عقلی بدان بالفعل شود و آنچه پیش ازین گفتم کمال حیوانی است .)) (۲).

---

۱ ـ حنا الفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه درجهان ـ>

طبیعت هر کائنی این است که شایق به کمال خود باشد و اگر نفس به معقولات که کمال او هستند مشتاق نباشد، به علت آن است که در قفس بدن افتاده و در لذات جسمانی غوطه ور شده است . نفس انسان درین حال به آزاری که بدو خواهد رسید توجه ندارد، اما چون از جسم مفارقت جست ، از وضع نا پسندی که در اثر عدم بلوغ به کمال بدان دچار میشود در رنج خواهد افتاد و درشرارهء اندوه روحانی که بسی سخت تر از آتش جسمانی است خواهد سوخت.

آدمی میتواند قبل از مفارقت نفس از جسد به این لذت برسد و از آن بر خور دارگردد. البته تنها عارفانی که در تأمل جبروت غوطه ورند و از شواغل بدن رومی گرد انند میتوانند ازین لذت ، فراوان بهره مند گردند.(۱)

-> اسلامی، ج ۱ ، ص ۴۹۳
و : ابن سینا ، اشارات و تنبیهات ، قسمت طبیعات و الهیات، ص ۱۶۳

۱ ــ حناالفاخوری و خلیل الجر ، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۲ ، ص ۴۹۴

اما آنها که بدین درجه در زندگی نرسیده اند و شیخ آنها را ((بلهاء)) نامیده، چه سرنوشتی خواهند داشت؟ فارابی میگفت نفوس مدینه جاهله فانی هستند. دیگران معتقد اند که این نفوس به تناسخ آن قد راز جسمی به جسمی خواهند رفت تا تطهیر شوند. ابن سینا از فارابی متأثر شده ومی‌گوید ممکن نیست که این نفوس از جسم بی نیاز شوند. در کتاب ((المبداء والمعاد))می‌گوید: ((پاره‌ای از اهل علم که سخن به گزافه نمی‌گویند(شاید مقصود او فارابی است.) می‌گویند که این نفوس هنگامی که از بدن مفارقت یافتند، چون همواره به بدن اندیشیده اند، جز امور بدنی چیز دیگر نشناسند و به چیزی بالاتر از بدن تعلق نیابند)). اما شیخ الرئیس به بقای همهء نفوس حتی نفوس جاهله معتقد است و مانند فارابی معتقد به فنای آنها نیست. (۱)

از نظر ابن سینا سعادت در لذتهای عقلانی است و لذت بر چهار قسم است : عقلی ، حسی، عالی وخسیس ، اما لذت عقلی کمال عقل است به‌حصول معقولات بدین

---

۱ ـ همانجا ، همان صفحه .

معنی که نفس ناطقه بالفعل عالی‌عقلی شود. اما لذت حسی کمال حس است به وسیله‌محسوسات ملایم . لذت عالی عبارت است از آن لذتی که ملایم نفس مدرک کمال باشد. و مقصود از کمال، آن است که تمامتر و وافی تر و ثابت تر بود. اما لذت خسیس عبارتست از افعال پست بدن . معلوم است که لذت بطور عموم ، وابستهء شعور به کمال است ومقصود ازکمال آن‌است‌که تمامترو وافی تروثابت تر بودواگرشعوربه کمـــال نباشدلذت نخواهد بود وهمچنان که‌لذت بردوقسم‌است: عقلی وحســـی سعادت همبردوگونه‌است: سعادت دایم وسعادت زودگذر. سعادت زود - گذرهمان‌لذت حسی‌وخسیس‌است وسعادت دایم‌لذت عالی است.

مردم نیز نسبت به سعادت بر دو گونه اند: گروهی که چون بهایم طالب سعادت خسیس اند و گروهی که طالب سعادت عقلی هستند و این نوع سعادت چنان بر دیگر انواع سعادت تفوق دارد که نفس بربدن. و اما سعادت عالی جز مشارکت با ساکنان ملأ اعلی در لذات عقلی ابدی ایشان نیست. آدمی درین زندگی میتواند به سعادت عالی برسد، به شرطی که از علوم نظری وعملی مقدار زیادی تحصیل کرده

باشد و به فضایل گوناگون متجلی شود. (۱)چنانکه شیخ می‌گوید: ((بدان که عارفان پرهیزگار چون وبال بدن از گردن ایشان بر خیزد واز شواغل منقطع شوند، به عالم قدس همانند شوند و به کمال بزرگ منتعش شوند و عظیمترین لذت را دریافت دارنـــــد. (۲)

به همین ترتیب شیخ الرئیس در ((رساله‌تحفه)) می نویسد: ((بعضی از مردم فرومایه گمان کرده اند که سعادت، رسیدن به لذات حسی و ریاست امور دنیوی است ، حال آن که از جمله امور مسلمه و مطالب بدیهه است در نزد مردم عاقل که سعادت در میان امور فانیه و چیز های فاسده‌ءزایله یافت نمی شود ، زیرا آنچه را که اشخاص جاهل نام سعادت بر آن می نهند، خالی از عیوب و مفاسد و بری از نقایص و شداید نیست ...)) (۳)

---

۱ ـ همانجـــــا ، ص ۵۱۳

۲ ـ ابن سینا ، اشارات و تنبیهـــات ، (قسمـــــــت طبیعیـــــات و الهیات) ص ۱۶۵

۳ ـ ابن سینا ، رسالهٔ تحفه ، ص ۳

پس از اینکه شیخ عیوب و نقایص لذات فاسده را بر میشمارد می‌گوید: ((... حقیقت این مطلب وقتی ظاهر و آشکارا میشود که مصفا نماید نیت خود را به چیزی از نیات خالص الهی و مجرد ومزکی کند نفس خود را به قوه علمیه یا به پیشی بگیرد به سوی تحقیق مسأله حکمت تا روشن نماید دیده بصیرت و قوهء نظری خود را . مسلم است که این امر حاصل نمیشود مگر آنکه همت خود را از علایق دنیوی ودواعی شهوانی‌بهیمی‌قطع نماید. محقق است که آن چیز های که دارای نقایص مذکوره است فی حد ذاته مطلوب و مقصود نیست و بر حسب واقع نمیتوان نام سعادت بر آنها گذاشت بلکه سعادت حقیقی باید خالی و خالص از نواقص وعیوب و علایق دنیوی باشد ؛ امور حسی و ریاست دنیوی گرچه بر حسب ظاهر سعادت مینماید ، لیکن در واقع و نفس الامر سعادت نیست ، نام سعادت بر آنها نهادن از راه مجاز است، بلکه اگر به دیدهء بصیرت نگاه کنیم، می بینیم که عین شقاوت است ، نه سعادت . پس آن چیزی که لازم و واجب است برای انسان که در صدد تحصیل آن برآید و از کوشش کردن

در راه آن خسته و فرسوده نشود وکوتاهی نکند،بر دوقسم است : یکی نفس خود سعادت است و دیگری راهی که برساند او را به سرچشمه مقصود و بدست آوردن سعادت حقیقی...(۱)

و در افادهء سلوک راه سعادت می نگارد:((...درین صورت لازم و سزاوار است برای انسان عاقل که کوشش نماید برای خلاصی از امور باطل و قلع نماید از خود مواد امور حسیه و دوری جوید از اغراض دنیوی و مجرد و مهیا کند ((سینه و قلب)) خود را از محبت و دوستی دنیا و لذات وهمیه تا برسد به ((اقصی‌الغایات)) و به ((نهایت کمالات)) انسانی تا در یابد،آن ((سعادت)) حقیقی که کمال و مختص به اوست ...)) (۲)

همین روحیهٔ نظر ابن سینا،در سایر آثار او نیز در همین زمینه به ملاحظه میرسد ،

---

۱ ــ همانجا ، ص ۵ ــ ۶

۲ ــ همانجا ، ص ۷

چنانکه در اثر مشهورش به نام ((نجات)) (ص۴۹۷) می گوید : ((عاقل نباید بپندارد که همهٔ لذت ها مانند لذتی است که نزد الاغ مطرح است .))(۱) بلی برای چهار پایان حالاتی گوارا و لذیذ نیز وجود دارد، لیکن این گونه حالات گوارا، ولی پست ، نسبت به لذات عالی چه ارزشی دارد؟ جاهلی که لذات عالیه را نمیداند،به آن آگاهی پیدا نمیکنند ، مانند گنگی است که آواز های دلنشین را درک نمی کند به مثابه کوری است که از رنگهایی زیبا آگاهی نمی یابد ، مگر عدم شعور انسان بەلذات عالیه دلالت بر عدم وجود آن لذات عالیه ، نمی کند، بلی حجاب حس و شهوت وآلودگی به رذایل در عالم ماده ، مانع از آن است که به مثل اعلایی که اندر طلب آنها هستیم نایل آییم ، ولی هنگامی می توانیم به لمحاتی از آن لذات عالیه دست یابیم،که قلادهٔ شهوت و غضب را از گردن

---

۱ - جمیل صلیبا ، من افلاطون الی ابن سینا ، ص ۱۳۰

به دور انـــدازیم (ص ۴۸۲ نجات) .)) (۱)

در ((رساله تقسیم نفوس)) می نگارد : ((...
عقـلا زالذات روحانی باشد،در عالم عقل،به حدی که آن را قیاس نبود و هرکه این علم را در نیابد ، او را از آن لذات خبر نبود ، زیرا لذات جسمانی مانع از آن لذات است ، چون بیماری که از اثر بیماری لذات را دریافت نکند و چون از نفس کدورات جسمانی زایل گردد، برای او لذات روحانی حاصل آید و هرکه این اصول دریابد،بداند که سعادت نفس انسانی آن است که از تحصیل این حالت محروم نمـــانده باشـــد ...)) (۲)

مختصر اینکه شیخ الرئیس در نظریه سعادت خود که جنبهٔ عرفان فلسفی دارد، برآن است که علی‌رغم اینکه عده‌ای سعادت را در درک لذات مادی و دنیوی دانسته اند، سعادت حقیقی همان‌استلذاذ از لذات معنوی و روحانی است که ازطریق

---

۱ ـ همـانجا ، همان صفحـــه .

۲ ـ ابن سینا ، رساله تقسیم نفوس ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران : انتشارات کتابفروشی خیام ، ۱۳۷۳ هـ ص ۵

تعقل و تأمل در ملاء اعلی و میلان به مبدع اول و تفکر در مبادی روحانی و اشتیاق به خلود برای انسان حاصل شده می تواند و انسان می تواند به وسیله عقل و نظر بین فضیلت و رذیلت تمیز کند و بنا بر آن به سوی خیر میل نماید و از شر اجتناب کند تا بهجت و سعادت را که جاهلان از درک آن محروم اند، دریابد...))(۱)

ماهیت جنبهء عرفانی نظریه سعادت شیخ از آنجا ناشی میشود که او در مجموعهء مطالب این نظریه، انسان را به ترک لذایذ مادی و حسی تشویق میکند ، لذایذ مادی را تحقیر مینماید و آن را از خواسته های حیوانی بر می شمارد و از جانب دیگر انسان را به تعقل ، تفکر و تأمل در عالم روحانیو ملاء اعلی فرا می‌خواند و این امر را سعادت و کمال مطلوب جاویدان برای او وانمود میکند،واین هدفی است که در طرح هرگونه عرفان و تصوف از نقطه نظر های اساسی می باشد.

---

۱ - جمیل صلیبا ، من افلاطون الی ابن سینا ، ص ص ۱۲۸ و ۱۳۱

فصل هشتم

درجات سلوک عرفانی از دیدگاه ابن سینا

پیش از بحث پیرامون سلوک عرفانی از نظر ابن سینا ، مقدمتا باید متذکر شویم که از همان بامدادان پیدایش رویکرد های عرفانی ـ تصوفی ، عرفا وصوفیهء اسلامی وسایل عادی معرفت از قبیل حواس، عقل و استدلال منطقی رادروصول بـــه معرفت حقیقی ناکافی دانسته وبنابران جهت دستیابی ((حق)) به تقویه وتزکیه

نفـــــس و تصفیه قلب و الهامات آن متوجه گردیده ودر نتیجه با طرح سلیقه های گونه گون ، کلا بر این نظر شدند که با کاربرد ((طریقت)) ویژه ، می‌بایست نفس و قلب را از لوث گرایشهای مادی منزه گردانید تا زمینهٔ معرفت کا مـــلا یـــقینی و وصول به((حق)) به گونهٔ ((کشف و شهود)) و یا ((الهام و اشراق)) فراهم گردد.

از نظر عرفا و صوفیه ، کار بست این ((طریقت)) که در حقیقت میتود طی نمودن یکسفر طولانی است ، کار ساده و آسانی نمی باشد ، بلکه مستلزم سیر و سلوک پیچیده ، مشکل و مفصلی است که هرکس از عهدهٔ اجراء آن بر-آمده نمی‌تواند ؛ وتنهـا سالک واقعی با همت و پشتکارفوق-العاده خواهد توانست از عهده این مهم برآید.

سالک واقعی مراحل عدیدهٔ پیمایش این سیرو سلوک،به ((مقامات)) ی دست می یابد که دربرابر هر یک ازین ((مقامات)) اورا ، ((احوال)) ی است . نام و تعداد ایـــن ((مقامات)) و ((احوال)) نظریه سلیقه های تدوینی و معرفتی عرفا و صوفیه متفاوت است.

به گونه مثال،در یکی از قدیمترین آثار عرفانی ـ تصوفی، یعنی کتاب ((اللمع فی التصوف)) نگـارش (ابونصرسراج طوسی)) ، برای ((سیروسلوک)) ، هفت مقام بر شمرده شده است که عبارتند از : توبه، ورع ، زهد، فقر ، صبر، توکل ،رضا. دربرابر هریک ازین مقامات ، در سالـک حـال یا((احوال)) ی پیدا میشود که مجموعا این احوال ده گونه اند و عبارتند از : مراقبه ، قرب ، محبت ، عشق ، خوف، رجا ، انس، اطمینان، مشاهده و یقین. (۱)

شیخ ابوسعید ابی الخیر صوفی مشهور قرن چهارم هجری، این درجات را در جواب کسی که در همین زمینه از وی پرسیده بود ، به گونه‌ای ترتیب و افاده کرده است کـــه میتوان مقامات و احوال ذیل را از گفتار او مفهوم دانســت : طلب ، توبه ، مجاهده ، تسلیم ، محبت، یقین، توحیــد ، فنا و بقا .(۲)

---

۱ ـ دکترعلی‌اکبرسیاسی ،مبانی‌فلسفه ،تهران:انتشــارات وزارت آموزش و پرورش ، ۱۳۵۶ ، ص ۵۱۰.

۲ ـ محمد بن منـور،اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ـــ>

شیخ فریدالدین عطار، ازین درجات سیروسلوک به نامهای: طلـــب، عشق، معرفت، استغنا،توحید، حیرت، فقر و فنا، یاد می کند.(۱)

شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، مشهور به ((شیخ اشراق)) در اثرشبه نام ((صفیر مرغ))می‌گوید: قسم اول در مبادی و آن سه فصل است: فصل اول در تفضیل این علم، فصل دوم در آنچه اهل ((بدایا)) را ظاهر شده، فصل سوم در ((سکینه)). قسم دوم در ((مقاصد)) وآن سه فصل است :فصلاول در ((فنا))، فصل دوم در اینکه ((هرکه عالم تر، عارف تربود))، فصلسوم در اثبات ((لذت بنده مرحق را.))(۲)

خواجه عبد الله انصاری معروف به پیر هرات، مدارج اهـــل سـلوک را ، صـــد مقام دانستـــه کـــــه

← ابی سعید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفـــا، تهران : انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۴ش، صص۲۹۹-۳۰۰

۱ ـ فریدون جنیدی، کارنامهء ابن سینا، تهـــران : انتشارات بنیاد نیشابور، ۱۳۶۰ش، ص ۶۶

۲ ـ همانجـــا، همان صفحـــه.

اول آن مقام((توبه)) (۱) و آخر آن مقام بقا است ۰(۲)

نجم الدین رازی در ((مرصاد العباد)) راه سلوک عارفانه را دارای هشت مرحلهء طلب، تهذیب اخلاق(توبه ،ورع، زهد، فقر، صبر ، توکل ، رضا و تسلیم)، پدید آمدن احوال، شوق و اضطراب،عشق و محبت ، مستی و حیرت، فنا و بقا و توحید معرفی کرده است ۰(۳)

ا بوتراب نخشبی ، یکی دیگر از عرفای بزرگ می‌گوید: ((سبب وصول به حق ، هفده درجه است.ادنای آن ((اجابت)) واعلای آن ((توکل)) است. (۴)

۱ـ شیخ الاسلام خواجه ، عبدالله انصاری هروی ، صد میدان، به تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل: انتشارات مطبوعات، ۱۳۴۱ش ص ۶

۲ـ همانجا ، ص۲۱۵ ونیز در همین زمینه مراجعه شود به: خواجه عبدالله ، انصاری هروی، منازل السائرین، با شرح عبدالغفور ، روان فرهادی، کابل : انتشارات بیهقی، ۱۳۵۸ش ص ۲۴ و ما بعد آن

۳ـ فریدون جنیدی ، کارنامهء ابن سینا ـ ص ۶۷

۴ـ همانجـــــــا ، ص ۶۸

به همین گونه پیرامون تعداد و نام مقامات واحوال صوفیه وعرفا و محتوای منظور از آنها ، سخنها ،سلیقه هاو بحثهای تفصیلی فراوان وجود دارد ،که ذکر آنها از حوصلهٔ این مقال ما خارج است . (۱) منظور نگارنده از ذکر مطالب جسته و گریخته ٔ بالا ، این بود تا تمهیدا آماده مطالعه و بحث در بارهٔ نظریه عرفانی ابن سینا در همین زمینه شده باشیم . پس ببینیم که شیخ ما درین خصوص چه می‌گوید.

تعریف ، مشخصات ،مقامات و احوال عرفاازنظرابن‌سینا :

با توجه به تأریخ تصوف در اسلام باید متذکر شویم که زندگی ابن سینا به طور عمده در دوران ((تدوین عرفان وتصوف)) سپری شد. شیخ الرئیس که پس از رسیدن به مقامات بزرگ دانش، منطق و فلسفه تا مقام((فیلسوف)) را احراز کرده بود و به عرفان تمایل کرد ، می بایست بر علاوه آراء منطقی ،علمی‌و فلسفی ، پیرامون احوال و مقامات و مشخصات

---

۱ ــ غرض مزید معلومات در همین زمینه مراجعه شود بــــه : دکتر قاســـــم غنـــی، تــــــــاریـــخ تصوف در اسلام ، ص ص ۲۰۷ ــ ۴۰۹

اصناف پویندگان ((طریقت)) و سلوک عرفانی و جویندگان ((حق)) نیز سخن هایی تدوینی میداشت . شیخ این داعیه موردنظر را لبیک گفت و بنا بر آن ضمن انماط اخیر کتاب خود به نام ((الاشارات و التنبیهات)) زیر عنوان نمط نهم ((مقامات العارفین))و رسالات عرفانی دیگر خود، در همین خصوص سخنان دقیق و سنجیده ای پیرامون تدوین عرفان گفته است،که این گفتار از زمـــــان ابن‌سینا تاکنون ازمراجع بسیار مهم در عرفان به شمار میرود.

مادرینجا در مقام بیان و بررسی نظرشیخ الرئیس پیرامون سلوک عرفانی، به طور عمده ،به نمط نهم ((اشارات و تنبیهات)) او تکیه می کنیم و نیز پارهٔ مطالب دیگری از رسالات دیگر عرفانی او را که به موضوع چسپندگی داشته و یا به ویژه درباره مطالب عنوان شده ، توضیح و افاده ای فراهم آورند،از نظر دور نمیداریم.

شیخ الرئیس پس از اینکه در نمط هشتم ((اشارات و تنبیهات)) زیر عنوان ((البهجت والسعادة))ازسرور و ابتهاجی که بر اثر کمالات مربوط به عموم موجودات است ،

بحث میراند، در نمط نهم همین اثر زیر عنوان((مقامات العارفین)) از احوال اهل کمال در نوع انسان و کیفیت ترقی آنان در مراتب سعادت و نیز در بارهٔ اموری که در تحصیل کمال بر آنان عارض میگردد و همچنین نسبت به مدارج و مراحل کمال سخن می‌گوید.

این فصل (مقامات العارفین) به آن پیمانه دارای اهمیت است که امام فخر رازی در حالیکه از منتقدین شیخ نیز می باشد در باره ارزش آن می‌گوید:

((این فصل بهترین فصول کتاب ((اشارات)) می باشد. چه علوم صوفیه به ترتیبی درین فصل مرتب و منظم شده که قبل از شیخ الرئیس ابوعلی سینا سابقه‌ای نداشته و بعد ازوهم تاکنون کسی بدین پایه چیزی درین باره ننگاشته است . (۱)

---

۱ ـ ابن سینا ، الاشارات والتنبیهات (نمط نهم ـ مقامات العارفین) باشرح خواجه نصیرالدین طوسی و آراء امام فخررازی، ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی ، تهران: انتشارات خانقاه نعمت اللهی ۱۳۴۷ ش ، ص ۸

به همه حال تمهیدا شیخ ما متذکر می‌شود که :((عرفا را مقامات و مدارجی است که خاص آنهـــــا اســـت. زندگانی و حیات آنها در دنیا، غیر از زندگانی و حیات دیگران است،در عین اینکه در زندان بدن اسیرند با سیروسلوک و تجرد روح به سوی عالم قدس راه میجویند.

عرفا را دو جنبه است : یکی خفیه و پنهانی و دیگری جنبهء ظاهری و آشکار، کسانی که بدین امور وقوف ندارند، به انکار حالات عرفا می پردازند و کسانی که بدان آگاهی دارند، در وصف حالات عرفانی وسیروسلوک آنان راه اغراق می پیمایند و به آنها به دیدهء شگفتی و بزرگی مینگرند. ما درینجا آن را برای توبیان می کنیم.))(۱)

ملاحظه می‌کنیم که بر خلاف شک و تردید های بسیاری از محققین دایر بر اینکه گویا شیخ داخل دردایرهء عرفان و تصوف نبوده است از جمله به گونه مثال در کتاب دوجلدی ((تاریخ فلسفه در جهان اسلامی)) تحقیق حناالفاخوری و خلیل الجر می خوانیم : ((... آنچه در کتاب اشـــارات آورده

---

۱ ـ همانجـــا ، همان صفحه .

چیزی جز تحلیل تصوف نیست ...))(۱)، همانگونه که در متن اشارات او که در بالا نقل شد ، شیخ الرئیس از موقف یک شخص آگاه و داخل در دایرهء عرفان ، اشخاص منکر حالات عرفانی را در زمرهء بیخبران قرار میدهد، چنانکه اغراق گویان سیروسلوک را نیز نمی پسندد. این مطلب از گفتار دیگر او که درین بحث ذکر خواهد نمودیم ثابت تر خواهد شد.

تعاریف و مشخصات زاهد ، عابد و عارف :

ابن سینا به هدف افادهء عرفان مورد نظر خویش وعلی‌رغم آنچه در برخی از حلقه های صوفیانه پیرامون برتری زهد و عبادت نسبت به هر چیز دیگر سخنهایی وجود داشته ، ((عارف)) را نسبت به ((زاهد)) و ((عابد)) برتر میشمارد. به این مقصد نخست ((زاهد))، بعد((عابد)) و آنگاه ((عارف)) را تعریف مینماید تا بر پایهء این تعاریف زمینه ذهنی پذیرش برتری ((عارف)) بر کته گوری های دیگر فراهم آید. مطلبی که خود بدان معتقد بوده است . به بینیم خود شیخ چه می‌گوید:

۱ – حناالفاخوری و خلیل الجر، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی ، ج ۲ ، ص ۴۹۸

((آن کس که از تعینات دنیوی و لذایذ و دلفریبی های آن روی بر تابد ((زاهد)) خوانده می‌شود. آن‌کس که در انجام عبادات (نماز، روزه و اقسام دیگرعبادات) مواظبت و مداومت دارد، ((عابد))خوانده می‌شود.

و آنکس که با قوهء تفکر در عالم قدس تصرف مداوم دارد ،بدینمنظور که دل و قلبش آمادهء پذیرش انوار الٓهی شود ، ((عارف)) نام دارد.)) (۱)

ابن سینا به دنبال این تعریفات ، زیرعنـــوا ن ((تنبیه))دیدگاه خود را از مشخصات سه کته گوری بالا روشن می‌کند:

((زهد نزد کسی که عارف نیست به مثابهء یک نوع معامله و داد وستد است بدین وجه که از تعلقات و تعینات دنیوی بدان جهت چشم می پوشد. آنها را میفروشد تا متاع آخرت را بخرد، ولی زهد به نظر عارف بدین منظور است

---

۱ ـ ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات ، نمط نهم ـ مقامات العارفین) با شرح خواجه نصیرالدین طوسی‌وآراءامام فخـــر رازی ص ۲۱

که ضمیر خود را منزه ساخته و از آنچه که دل و قلب او را ازاشتغال به ((حق)) باز میدارد پرهیز کند و زهد عارف عبارتست از بی اعتنایی و استغنا و روی بر گردانی از همه چیز جز((ذات حق))۰

عبادت هم نزد کسی که عارف نیست نیز به منزلهء یک نوع معامله و داد و ستد است که عملی به‌قصد دریافت اجرتی انجام میدهد۰ چنین کسی درین دنیا بدان سبب عبادت می‌کند که اجرت آن را در آخرت به صورت پاداش وثواب دریافت نماید، ولی عبادت درنظر عارف به مانند ریاضتی است که با اهتمام و توسل به آن ، قوای وهمیه و ((متخیله)) را از آستانهء خود خواهی و غرور منعطف و به درگاه حق آشنا سازد تا به هنگام طلب ((جلوات حق)) از قبول سرپیچی نکنند۰

عبادت دل را به قبول انوار فروزان آلهی مصفا ساخته و تبعیت قوای سرکش را از قوای باطنی ، عادت و ملکه مینماید تا هرگاه ضمیر و دل اراده کرد مطلع انوار حق قرارگیرد، قوای سرکش نفسانی نه تنها مزاحم او نباشد، بلکه

درین سیر، ضمیر پاک را مشایعت کرده و در سلوک عالم قدس ازو متابعت نمایند.))(۱)

خواجه نصیرالدین طوسی ضمن شرح مقاصد شیخ الرئیس از گفتار بالا، می نویسد: ((چون شیخ به ذکر عبادت ،زهد وعرفان وجمع شدن این سه به وجوه سه گانه اشارت فرمود ، اینک اراده آن دارد که غرض و مقصود عارف و غیر آن را (کسی که عارف نیست) اززهد و عبادت بر حسب اختلاف اعمال و نیات آنان باز گوید، لذا متذکر میشود که زهد و عبادت در نظر کسی که عارف نیست مانند معامله کردن و داد و ستد است . زاهدی که عارف نباشد،عملش به مانند پیشه وران و معامله گران است که متاعی را به متاع دیگر مبادله میکنند و عابدی که عارف نبود عملش مشابه مزدورانی است که به آرزوی دریافت و اجرت کاری را انجام میدهند.

هرچند کار پیشه ور وعمل مزدور باهم اختلاف دارد، ولی مقصد و نیت آنان در اخذ اجرومزد یکسان است.اما زهد عارف بدین منظوراست که پیوسته متوجه حق بوده وازماسوای اوروی بر-

---

۱ ــ همانجا ، ص ۲۲

گردانیده‌است.زهدبرای‌او نوعی پاکی‌ضمیراست تااورا از آنچه به غیرحق‌مشغول‌میسازدبازدارد ودرحالتی که به‌حق‌مشغول‌است، جز اوبه‌هرچیزدیگربی‌اعتنااست وبه همه‌چیزبه‌دیده‌ٔتحقیرمینگرد.

عبادت عارف نوعی ریاضت است ، ریاضتی که قوای شهوی و غضبی و خیالی و وهمی را از عوالم جسمانی باز داشته آنها را متوجه به عالم بالا نماید تا نفس را به هنگام سیر عالم قدس عادت دهد تا در همرهی و همقدمی با او به معارضه بر نخواسته و در حالت مشاهده و تفکر مزاحم او نشوند و نیز نیت و قصد عارف از عبادت این است که عقل را از قید شوائب مستخلص سازد تا تمام قوای نفسانی تحت الشعاع عقل در آمده و در مقام توجه و سیر به سوی عالم علوی در سلک و پیروی او در آیند ...))(۱)

شبیه این رویکرد عرفانی شیخ الرئیس را در ارتباط به اهداف ومحتوای عبادت عارف ، در آثاردیگر عرفانی او نیز می یابیم ، به گونه‌ٔ مثال در رسالهٔ ((اسرارالصلوه))، شیخ پس از اینکه ((نماز)) رابه ((ظاهری)) و ((باطنی))

---

۱ – همانجا ، ص ۲۳

تقسیم میکند ، می نویسد : ((۰۰۰ اما قسم دوم ازنماز که آن نماز باطنی حقیقی است عبارتست از مشاهده نمودن حقتعالی به قلب صافی و نفس مجرد خالی از عیوب و آرزو های حیوانی. زیرا که این قسم از نماز به رویه وروش آن اعداد معینه و ارکان حسیه نیست، بلکه به روش خاطرصافی و توجه روحانی است ، چه بسا بجا آورنده‌ء این نوع از نماز به واسطه آن توجه باطنی کامل نسبت به حقتعالی اصلا ملتفت و متوجه به اعداد ظاهری آن نباشد ، زیرا ((وجه)) عقلانی است نه جسمانی و توجه باطنی است نه ظاهری ۰ فرمایش رسول اکرم ((المصلی یناجی ربه)) راجع به همین قسم از نماز است ، زیرا شخص عاقل عالم میداند که مناجات با پروردگار با اعضای ظاهری و زبان ظاهری ممکن نیست ۰ (۱)

و در جای دیگر از همین رساله می‌گوید: ((۰۰۰ پس حقیقت نماز علم داشتن به وجود واجب الوجودو تنزیـــــــه

---

۱ — ابن سینا ، اسرار الصلوة ، ص ۱۵ — ۱۶

ذات مقدس و صفات اوست بر وجه خلوص نیست ...))(۱)

چنانکه در بحث ((مشخصات عرفان ابن سینا)) اشاره کردیم عرفان شیخ از افراط و تفریط بر کنارو روحیهٔ اعتدال در همه ای ابعاد آن به ملاحظه میرسد. به طوری که میدانیم برخی از عرفاو صوفیه در تاکید عبادت و زهد به آن پیمانه اغراق دارند که نتیجهٔ عملی تصوف مورد نظر آنها ، به ترک مطلق امور دنیوی و حتی ترک معاشرت با فامیل و جامعه نیز منجر میشود ،ولی شیخ الرئیس این رویه را نمی پسندد و در عرفان خود اعتدال را از دست نمیدهد ، او به هدف افاده این مطلب و بیان مشخصهٔ عبادت عارف می‌گوید: ((چون ممکن نیست که انسان به تنهایی و بدون همکاری همنوعان خود امور معاش و حیات را جز با معاوضه و مبادله انجام دهد، لذا هر فرد پیشه و کاری را برای رفاه حال خود و دیگران انجام میدهد، زیرا اگر هرکسی بخواهد تعهد انجامو اتمام همه امور و احتیاجات را بنماید، خود به تنهایی از

---

۱ ـ همانجا ، ص ۱۰

عهده بر نخواهد آمد و اگر چنین امری محال نباشد بسیار دشوار است.پس ضرور و واجب است که در بین مردم در داد و ستد ها ، قرار داد، قانون و عدالتی وجود داشته باشد، این عدالت را باید شریعت حفظ کند و شارع آن را بر قرار نماید، شارعی که به واسطه امتیازاتی استحقاق اطاعت دارد و او دارای نشانه های است که دلالت میکند که از جانب خداوند برای ارشاد خلق بر گزیده شده است .

بخاطر نظام اجتماع است که برای گناهکار عقاب و برای نیکوکارثوابی در پیشگاه خداوند توانای خبیر ملحوظ باشد و علاوه بر این شناسایی و معرفت به مقنن (پیغمبر) وجزا دهنده (الله) شایسته و فرض است . این معرفت و شناسایی باید مستمر و مداوم باشد. پس برای مردم عباداتی فرض است تا پیوسته به خالق و معبود متذکر باشند و این یاد آوری مکرر و مستمر برای دعوت مردم به عدالت ثابت و پایداری که برای زندگانی نوع لازم است باید تاکید وتوصیه شود.

انجام فرایض و عبادات علاوه از نفع دنیا ، اجر آخـــر ت

نیز دارد و برای عرفا انجام عبادات سود و منفعتی‌دارد که مختص آنها است.وعبارت از این است که وجه عمل و سیر آنها معطوف به عالم روحانی و آلهی میگردد.

بنا بر این به ((حکمت توجه کن و آنگاه به‌رحمت آلهی عنایت نما، تا آستان آلهی رادرک کنی و از عجایب آن درشگفت آیی ، پس به پا خیز و استقامت بورز.))(۱)

سپس شیخ الرئیس پیرامون ویژگی های عارف و اهداف عبادت او می نویسد: ((عارف جویا وطالب حق است و جز او به چیز دیگر ارادت نمی ورزد و امر دیگری غیر از حق در عرفان و معرفت او مؤثر نیست . عبادت عارف بدان سبب است که فقط حق را مستحق عبادت میداند و عبادت را شریف ومستحسن میپندارد. عبادت عارف از بیم و امید نیست واگر شوق به بهشت و بیم از دوزخ هم داشته باشد، این بیم و امید ((محرک)) او است؛نه ((مقصد)) او . از نظر عارف خدا واسطه ای نیست که با توسل به او،به بهشت راه یابد،

---

۱ ـ ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات (نمط نهم ـ مقامات العارفین) ص ۲۳ ـ ۲۴

بلکه مطلوب او غیر ازین است و مطلوب فقط ((حق)) است.(۱)

و ضمن افادهٔ کنایی و بر سبیل تعریض انتقادی، به علل اشتباه آن عده از صوفیه و عرفا که ((هدف))را ((وسیله)) قرار داده اند میگوید: ((کسی که حق را واسطه و وسیلهٔ رسیدن می پندارد، از یک نظر بینوا و قابل ترحم است، زیرا لذت بهجت را نچشیده است و شناسایی لذات محدود و ناقص او را به خود مشغول واز لذایذ بالاتر بیخبر وغافل گذارده است، نسبت این قبیل اشخاص را به عرفا، میتوان به مثابهٔ نسبت کودکان با افراد سالخورده ومجرب دانست.

کودکان از امور خیر و نیکی که افراد بالغ و برومند به آنها گرایش دارند، غافلند و فقط به بازیها و سرگرمیهای که به نظر شان پسندیده است، اکتفا میکنند و ازینکه افراد مجرب و سالخورده از آنچه که مطلوب آنان است، روی گردانده و به دیگر چیز ها دل سپرده اند و زندگی را جدی تلقی میکنند با تعجب و شگفتی مینگرند.

کسانیکه چشم بصیرت شان از درک سرور وبهجت الٓهی

---

۱ ـ همانجا ، ص ۳۰

بی‌نصیب وکورباشد، دستهای شان را کورمال کورمال ، درپیرامون خود، به سوی لذات کاذب دراز میکنند و گویی امور دنیوی را از آن جهت ترک می‌گویند تا در آخرت چند برابر آن را دریافت کنند ؛ چنین کسانی عبادت خداوند متعال را به آن سبب بجا می آورند تا در آخرت رستگار و کامیاب شوند و در روز رستاخیز به آرزوی رسیدن به خوراکیهای لذیذ و آشامیدنی های گوارا و دست یافتن به مهرویان زیبا ، سراز خاک بر میدارند.

چنانچه پرده از روی کارشان برداشته شود و سر ضمیرشان عیان گردد ، می بینیم که هدف آنان در دنیا و آخرت یک چیز است و آن شکمبارگی و لذایذ مربوط به امور جنسی می باشـــــد.

اما کسی که دیدگانش به هدایت عالم قدس بینا شده و درطریق ایثار گام می نهد، لذت و بهجت حق را دریافته و به سوی معبود روی میکند و ازینکه راه راست را بر گزیده سپاسگزار و شاکراست، ولی آن مردم بینوایی که وصف آنها گذشت ، آنچه را که با ریاضت خواسته اند ، بدانگونه که

به آنها وعده داده شده،در می یابند.)) (۱)

از آنچه پیرامون اوصاف، اهداف و مشخصات زاهد ، عابد و عارف از زبان شیخ در بالا تذکر دادیم ، به خوبی واضح میگردد که ابن سینا عرفان نوع عامیانه و عنعنوی متعارف را نمی پسندد، چنان زاهد و عابدی را که حق را به خاطر منافع اخروی خودش میخواهد ، تقبیح میکند و تنها عارف را که از نظر او به خاطر حق ، ((حق)) را میخواند و آن را میطلبد، مورد ستایش و در خورمقام منیع عرفانی میداند.

کنون ببینیم شیخ ما در طی سفر طولانی عرفان چه سیرو سلوکی را پیشروی عارف میگذارد.

مراحل سیرو سلوک (مقامات و احوال عرفا) :

شیخ الرئیس پس ذکر تعاریف و مقاصد عرفا به ذکر حالاتی که به اتصال سالک به مقام قدس می انجامد،می پر-دازد و سوانح و حالاتی را که در منازل و مراحل سیروسلوک

---

۱ ـ همانجا ، ص ص ۳۴ ـ ۳۵

عارف به نام ((اراده)) خوانده میشود و این اراده برای شخص بینا دل (مستبصر) با یقین استدلالی و یا اعتقاد ایمانی موجب آرامش (سکون) نفس می گردد وشوق و رغبت برای چنگ زدن به عروة الوثقای حقیقت پدید می آورد و ضمیر عارف را تا آنجا به سوی عالم قدس میکشاند که روح او با آن عالم اتصال می یابد، مادامی که سالک دارای این حالت است ((مرید))خوانده میشـــود.))

((چون عارف بدین پایه رسید، نیازمند ((ریاضت)) می باشد و مراد از ریاضت سه چیز است :اول بر کنار داشتن عارف از آنچه او را از طریـــــــــق حق بـــاز میدارد. دوم ـ ریاضت باید((نفس اماره)) را مطیع ((نفس مطمئنه)) ســازد تا قوای خیالی و وهمی راتبدیل به قوای مناسبی سازد که شایسته عالم قدس بوده و آن قوا را از گرایش به اموریست باز دارد. سوم ـ ریاضت باید ضمیر و دل را پاک و منزه سازد تا تنبه و آگاهی حاصل آید.

به غرض اول از ریاضت (بر کناری نفس از آنچه عـــارف را ازطریق حق باز میدارد) زهد،به معنای حقیقی کمک میکند.

در غرض دوم از ریاضت (اطاعت نفس اماره از مطمئنه) چند امر دخیل است ، بدین شرح :عبادتی که مقرون به تفکر باشد ـ الحان موزو نی که با کلام توأم شود تا وجه قبول کلام را از پرتو الحان فراهم آورد ـ کلام گوینده‌ء پاک طبیعی که با عبارتی بلیغ و نغمه ای دلنشین و اسلوبی شیوا ادا شود.

به غرض سوم از ریاضت (پاک و منزه ساختن ضمیر) فکر لطیف و عشق پاکی که از سیرت معشوق سرچشمه میگیرد و شائبه‌ء تسلط شهوت و غضب مشاهده نشود، کمک میکنند . (۱)

مراد ازریاضتی که‌شیخ پیرامون آن سخن میگوید، در واقع شامل همه ای اعمال و کرداری است که سالک را برای رسیدن به ((کمال حقیقی)) مساعدت میکنند، ((کمال حقیقی)) که منجر به حصول امر وجودی یعنی ((استعداد)) میشود و این امر زمانی فراهم می آید که موانع در ((طریقت))از بیان برداشته شود. این موانع چنانکه شیخ بدانها تماس گرفته خارجی و یا داخلی می‌باشد، ازینرو در ریاضت مستلزم آنست

---

۱ ـ همانجـــا ، ص ۳۸

تا نخست موانع خارجی رفع گردد و آنگاه برای رفع موانع داخلی نفس اماره تحت اطاعت نفس مطمئنه در آید سپس این زمینه مساعد میشود تا ضمیر تلطیف شود تا استعداد میل به کمال را پیدا نماید.

ابن سینا به دنبال صحبت از ((ارادت)) و ((ریاضت)) می نویسد: ((چون ریاضت و ارادت سالک به حد معینی رسید برای او حالات خلسه ای پیدا میشود که از پرتو انوار حق کسب لذت میکند.

این حالات و خلسات مانند برقی میدرخشد و خاموش میشود و به زعم عرفا این حالات و خلسات به ((وقت — اوقات)) اصطلاح شده است . ((وقت)) شامل دو سرور و وجداست ، یکی وجد قبل ازپیدایش خلسه و دیگری بعد از آن ، چنانکه سالک در ریاضت مداومت دهد،این حالات ((اوقات)) بیشتر به او دست میدهد.))

چون سالک در سیر معنوی فرو رفت این حالـــت ((وقت)) ،بدون ریاضت هم به او دست میدهد ، هر چیز را که می بیند ازمشاهدهء آن شئ به سوی آستان قدس متوجه میگردد

و به زودی حالتی بر او عارض میشود که حق را در همه چیز مشاهده میکند و بر هرچه نظر کند سیمای او را می بیند.

((چه بسا در این مقام چون این حالت ((وقت)) بر عارف مستولی شود او را از آرامش و وقار باز دارد و همنشین او متوجه حالت بیخبری او شده از وضع وحالش وحشت و ترس پیدا کند. چون ریاضت ادامه‌پیدا کند،عارف از ظهور این حالت لرزش و هراسی‌پیدا میکند وبروز این حالت را کتمان مینماید.))

((عارف چون بدین مقام رسید، قرار و آرام و سکون می‌یابدو حالت خلوص به او روی می آورد ودر پرتوی فروزان چون شهاب ثاقب در ضمیر او می تابد و معرفت ثابت و پایداری پیدا میکند و گویی همدمی ثابت قدم دارد و از شناسایی او به سرور و بهجت در می آید، ولی به محض اینکه از این حالت خلوص و تجرد بازگشت نمود و پرتو حـــق چون شهاب ثاقـــب از دیدگاهـــش دور گردید بر ایـــن ماجـــرا تأســـف می‌خورد

و حیران می ماند.)) (۱)

((چون عارف بدین مقام برسد آثار اتصال در او ظاهر میشود و اگر در این مقامات متزلزل شد، آثار اتصال در او کم میشود و حالت عارف در جمع به مثابه غایبی است که ظاهرا حاضر باشد ،گویی در اینحالت عارف در میان جمع و دلش جای دیگر است و مانند مسافری است که مقیم و بیحرکت می ماند.))

((عارف چون در سیر پیشرفت ، چنان حالت اتصال به آسانی‌برایش‌فراهم می آید که هروقت اراده کند و میل داشته میتواند به اتصال و وصال دست یابد.))

((چون عارف به این درجه برسد ، عنان اختیارش را از دست میدهد و به هرچه نظر میکند سیمای یار را می بیند و چون توجهی به امور ظاهری ندارد از عالم ظاهر به سوی عالم حقیقت عروج میکند و در آنجا قرار و سکون می یابد ولی خلقی و گروهی از مردم بیخبر و غافل و نا آشنا گرد

---

۱ - همانجا ، ص ص ۴۴ - ۴۵

او حلقه میزنند...))

هرگاه عارف در نیل به کمال در ریاضت اصرار بورزد ضمیر او چون آئینهء شفاف وصیقلی میشودکه در مقابل و برابر جلوات حق وانوارالّهی قرار گرفته و ذات اعلی در آن منقوش میشود و عارف در پرتو آن تجلی به سرور در می آید و توجه اواز یکطرف به جانب حق و از جانب دیگر به نفس معطوف است و این توجه عارف را در تردید میدارد...))

((عارف بجایی میرسد که نفس خود را فراموش میکند و به توجه وملاحظه عالم قدس میپردازد و چنانچه به نفس هم توجهی داشته باشد، این توجه بدان سبب نیست که نفس زینت و کمالی پیدا کرده ، زیرا توجه به کمالات نفس موجب غرور و خودخواهی است ، بلکه توجه عارف به نفس ، سطحی وساده است . اینجا است که عارف شایستگی و استحقاق وصال را دارد.)) (۱)

---

۱ – همانجـــا ، ص ص ۴۶ – ۴۷

چنانکه محقق طوسی ضمن تصنیف مراحل سلوک از نظر شیخ الرئیس در پایان مطالب فوق الذکر، تذکار داده ، میتوان مراحل سلوک عرفانی شیخ را پس از انجام مقدمات آن که ابن سینا به نام دوران ((اراده)) و ((ریاضت)) می نامده‌به مراحل ذیل مختصرا فهرست نمود:

۱ـ مرحلهء آغاز سلوک :

الف ـ مرحله طلایهٔ اتصال که ((وقت)) نامیده میشود.

ب ـ مرحله اتصال که بدون ریاضت هم حاصل میشود.

ج ـ مرحلهء نهایی اتصال که درآن تزلزل و خوف زایل میشود.

۲ ـ مرحلهء وسطایی سلوک:

الف ـ مرحله ایست که مداومت واز دیاد اتصال ((وقت)) مبدل به ،((سکینه)) میشود.

ب ـ مرحله ایست که بر اثر ازدیاد اتصال ،آثار وصول و عدم وصول برخود عارف مشتبه میگردد.

ج ـ درین مرحله ازدیاد اتصال به جایی میرسد که

هر زمان عارف میل کند حالت اتصال برایش حاصل میگردد.

۳ ـ مرحله پایانی سلوک :

الف ـ حالت اتصال و وصال بدون اراده و میل عارف دست می دهد.

ب ـ اتصال بدون ریاضت نصیب میگردد.

ج ـ شدت اتصال به حدی میرسد که نفس فراموش میگردد و توجه و ملاحظه نفس به غیر نیست .(۱)

ولی باید دانست که این اتصال به معنی ، حلول ، اتحاد عاقل ومعقول ووحدت الوجودی نیست ، بلکه منظور از آن افاده مراحل انکشافی عرفان و تصوف از نظر شیخ است، زیرا خود شیخ در جای دیگری از نمط نهم (مقامات العارفین) میگوید :

((عرفان سیری است که برای مرید صادق از تفریق ، نفض ، ترک و رفض و توجه به جمع آغاز میشود و به وصال احد ختم میگردد. این سیر در ((آستان وحدت)) متوقف میشود))(۲)

---

۱ ـ همانجا ، ص ۴۸

۲ ـ همانجا ، ص ۵۰

چنانکه ملاحظه مینماییم با وصف ذکر ((وصال احد)) هنوز هم درجهٔ قرب و اتصال به معنی ((آستانه وحدت)) است نه خود وحدت و نه اتصال به معنی یکی شدن عارف و معروف یا عاقل و معقول و در ابحاث گذشته نیز یاد آور شدیم که عرفان شیخ از افراط به حد عقیده به حلول و اتصال به پیمانه وحدت وجود کاملا به‌دور است ، خود ابن سیناچنین ظنی را از عرفان خود برچیده است چنانکه می‌گوید: ((خداوند همچون شریعه ای نیست که هرکس بر آستان او بگذرد و بزرگتر از آنست که هرکس اراده کرد،بتواند به او دست یاز د و به وصالاو برسد ، خداوند،اجل از آن است که هرکس به مقام ربوبیت و الوهیت اووقوف یابد...))(۱)

بر علاوه آنچه از ملاحظه نمط نهم (مقامات العارفین) ((اشارات و تنبیهات)) پیرامون سلوک عارفانه از نظر شیخ الرئیس گفته آمدیم،در آثار عرفانی دیگر شیخ نیز سخنهای به یادگار مانده‌که حاوی مراتب و مراحل سلوک عرفانی از

---

۱ ــ همانجـــــا ، ص ۵۹

نظر شیخ ما است . از جمله در رسالهٔ کوچک او به نام
((ترغیب بردعا)) میخوانیم: ((هر آن کس که بخواهد خود
را در عداد اولیاء به شمار آرد و از جملهء واصلین به حق
گردد، باید قد مردانگی را علم نماید و دامن همت بر کمر
زند و خود را به اسماء حقتعالی مسلح و مجهز کند تا
به واسطه آن نام نامی و اسم گرامی او قادر بر قلـــــع
هواجس و قمع و ساوس نفسانی و خیالات شیطانی گردد وقلب
خودرا به اوراد و اذکارروشن نماید و از خواب غفلت بیدار
کند ، باید ابتداء غلبه دهد تفکر نمودن درآلاء و نعماء
حق را بر اذکار و اوراد ، زیرا که گفتن اذکار فقط ، غالبا
از عادات و اخلاق مردمان دروغگو وکم مایه است و زمانی
هم مسلط کرده اند ذکر را برفکر به جهت از میان بردن
آن خیالات وارده در قلب را ، مرتبهء سوم که برتر از مراتب
مذکوره است آن است که از این هر دو مرتبه اعراض کند
وتبری جوید و به واسطه توبه و انابه متوجه پروردگار
عالمیان گردد. این مراتب مذکوره را خدایتعالی درین آیه
شریفه((والذین جاهد و افینا لنهدینهم سبلنا وان الـــــه

لمع المحسنین)) (۱) بیان فرموده است.

بلی شخص سالک به سوی حق، باید این نکته را بداند که خواندن اذکار و اوراد ، باعث نجات و رسیدن به درجات او نخواهد شد و اورا از علایق مادی و اموردنیوی خلاص نمیکند تا آنکه نفس اماره را زمام و مهار نکند و حواس ظاهره وباطنه را از شهوات و رفتار زشت محفوظ ندارد و از هواجس نفسانی و خیالات شیطانی پرهیز لازم نشمرد و باطن خود را مصفا و مزین ننماید و از غیر حق دوری نجویدو قلب خویش را از خار و خاشاک معاصی تطهیر و پاکیزه نکند مهبط انوار آلهی و فیوضات نا متناهی حق واقع نمی‌گردد. هرگاه جامع این شرایط شد و مقام ((تخلیه)) ازرذایل برای او دست داد، آن وقت اذکار واوراد منفعت می‌دهد و در قلب او ریشه میدواند و از عالم غیب به او مدد میرسد و فایز میشود به قول خدایتعالی که فرمود((لنهدینهم سبلنا)).

پس از اینکه سالک الی الله به این مقام رسید و دارای این مرتبه گردید و از رعایت و نصرت اسماء به حق به مقام ((ان الله لمع المحسنین)) فایز شد، داخل میشود در حرز

و حراست حضرت حق جلت عظمتـــــه .

اکنون معلوم شد که هریک از اعضای بدن راجهادی است که باید به وظیفهء خود عمل نماید و برای‌رسیدن به مقام مطلوب کوشش کند . مجاهدت زبان به گفتن اذکار است که نخستین مرتبهء سالک است و مجاهدت قلب مراقبت نمودن درذکر و التفات به معانی آن . پس از اینکه مستغرق در اوراد و اذکار شد و قلبش به انوار الٰهی روشن گردید، آن وقت است که دارای مرتبه مشاهده می‌شود و حقایق موجودات را به چشم بصیرت می بیند و زبانش به کلام ((لوکشف الغطاء ...))(۱)گویا میگردد.

با آنکه در مطالب بالا ، شیخ الرئیس به هدف بیان ارزش نقدی ـ عرفانی اذکارو اوراد ، انشاء کلام کرده است ملاحظه میکنیم که به گونه مختصر به مراحل سلوک عرفانی به طور کلی تماس گرفته و طی آن از مراحل ((تفکر در آلاء و نعماءحق))،((اذکار و اوراد))، ((تبری و اعراض))،

← ۱ ـ سورهء العنکبوت ، آیه ۶۹

۲ ـ ابن سینا ، رساله ترغیب بردعا ، ص ص ۱ ـ ۳

((تو و انابه)) ، ((خلاصی ازعلایق مادی)) ، ((مهار کردن نفس اماره)) ، ((حفظ حواس ظاهره و باطنه از شهوات و رفتار زشت)) ،((تصفیه باطن)) ،((پرهیز از خیالات شیطانی)) ،((دوری‌ازغیرحق)) ، ((تطهر قلب از معاصـــــی)) ، ((مراقبت)) ، ((انوار آلـهی)) ، ((مشاهده)) وغیره که‌با توجه به ترمینولوژی سلوک عرفانی واژه های مهم سلوکی در عرفان و تصوف است، سخن به میان آورده است .

همچنان ابن سینا در ((رسالهء تحفه)) می نویسد:

((... بطور کلی آنچه با زمیدارد نفس را از رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی و دریافت کمال ذاتی ، همانا متابعت کردن از قوایی است که فاسد کننده و ضرر رساننده به اوست... که مانع ارتفاع و حاجب رسیدن بـــه ((مقـــــامـــات)) وی است ...)) (۱)

((... پس وقتی که نفس از جمیع امور مضاده رهایی یافت وبه خلوص نیت خود آگاه گردید و از امور بدنیـــــــه

---

۱ ـ ابن سینا ، رساله تحفه ، ص ۴۵

اعراض کرد، آن وقت ، آن خلوص نیت و صفای باطن موکد میگردد و برای قلع نمودن امور راجع بدن،قوی تر میشود، این حالت تجرد و اشتیاق به مبدع قدیم به دست نمی آید و ملکه نمی‌گردد ،مگر به واسطه تحمل ،بر مشقات و ((ریاضت بدنیه)) و بجا آوردن اعمال مشروعه از قبیل نماز ، روزه و رفتن به اماکن مشرفه و خواندن اوراد و اذکار وارده.

زمانی که نفس متمهد حالات مذکوره شد و از مقام قوه به سرحد فعلیت ر سید و همیشه اوقات مشتاق به سوی حق شد و آنچه که نافع به حال او ست ، و متنفر گردید از آنچه که منافی با طبع اوست ، درین وقت مشاکلت پیدا میکند با ملایک مدبره در زمین وصلاحیت دارد برای مصاحبت با آن ملایکه ...)) (۱)

پس وصولبه این مرتبه ، هرگاه برای آن نفس زکیه ظاهر شود آنچه را که در ذات اوست و تصدیق بنماید به

---

۱ ـ همانجـــــا ، ص ۴۸

امور غریبه واطلاع حاصل کند بر جزئیات ، پدید می آید برای او چگونگی و حی و الهام ،چه در خواب باشد و یا در بیداری ۰۰۰)) (۱)

به همین ترتیب پاره مراحل سلوک عرفانی را در یکی از اشعار فارسی منسوب به ابن‌سینا نیز می توانیم ملاحظه کنیم :

اگردل از غم دنیا جدا توانی کـــــرد
نشاط عیشبه داربقا توانی کرد
وگربه آه ریاضت بر آوری نفســـــی
همه کدورت دلها صفا توانی‌کرد
زمنزلات هوس گر برون نهی گامـــی
نزول در حرم کبریا توانی کرد
وگر زهستی خود بگذری یقین میـدا ن
که عرش‌وفرش وملکزیرپاتوانی‌کــــرد
ولیکن این عمل رهروان چالاکســـــت
تو نازنین جهانی‌کجاتوانی‌کر د

۱ ــ همانجا ، ص ۴۹

نه دست و پای امل را فرو توانی بست

نه رنگ و بوی جهان را رهاتوانی‌کرد

چو بو علـی ببر ازخلق وگوشهٔ‌بگزین

مگر که خوی دل ازخلق وا توانی کر د

هر چند این غزل عرفانی درمجموعه ها و تذکره ها منسوب به ابن سینا است ، ولی نگارنده با توجه به مشخصات عرفان نظری ابن سیناو همچنان باتوجه به جزئیات سوانح زندگی او نمیتواند باور کند که چنین متنی از خود شیخ باشد، به ویژه اینکه درین غزل بریدن از خلق در زمرهٔ سلوک عملی عرفان به شیخ نسبت داده شده است . درحالیکه‌چنین عملکردی رانمی توان به آسانی برای شیخ الرئیس نسبت داد.

به همه‌حال درفرجام این بحث ملاحظه کنیم که شیخ الرئیس رویهٔ عملی و اخلاقی عرفا را درزندگی و نموداری آن را برای دیگران ، دارای چه اوصافی میداند.

---

۱ - دکتر ذبیح الله صفا ، جشن نامه ابن سینـــــــــــــا ج اول ، ص ۱۱۲

نموداری از پاره ای اوصاف اخلاقی عرفا به نزدیگران:

اگرچه بیان اوصاف نمودار شده ٔ عرفا که جنبه بررسی اخلاقی آنها از جانب دیگران مطرح بحث باشد، اصولا شامل سلوک عرفانی نیست. زیرا منظور ازسلوک عرفانی ، همان تطبیق برنامه‌تلاش عارف به جانب هدف (رسیدن به حق) است ولی از آنجا که همین عارف در جامعه‌ٔانسانی زیست میکند، خواهی نخواهی بایست دارای اوصاف اخلاقی باشد که باملاحظه‌ٔ آن از جانب دیگران ، زمینه معرفت اورا به عنوان عارف نیز میسر کند و یا بدو ن در نظرداشت این هدف ، علی‌القاعده دانسته شود که عارف چگونه روش و رحیه ای در برابر دیگران دارد، شیخ الرئیس همین نکته را هم درنظرگرفته و پیرامون اوصاف نموداری عارف می گوید : ((عارف گشاده‌رو و متبسم است ، ازراه‌فروتنی وتوا ضع بر خوردسالان ، همان گونه احترام میگذارد که بزرگ سالان را و با مردم عادی و گمنام همان قدر گشاده رو است که با افراد ممتازو مشهور . چراعارف چنین نباشد؟ چه به حق خشنود و فرحناک و به همه‌چیز خرم و شادمان است و به جهان خرم از آن است

که جهان خرماز او است ، همه چیز را درحق می بیند و چرا به همه به یک نظر ننگرد ؟ زیرا همه چیز و همه کس را در مقام رحمت الهی مساوی میداند و اعتقاد دارد که همه کس از دریای بیکران فیض بخش الهی یکسان استحقاق استفاضه دارند و بر این خوان نعمت ، دشمن و دوست تفاوتی ندارند، منتها گروهی به اموربیهوده وباطل پرداخته و ازین افاضه بی نصیب ماندند.)) (۱)

((عارف به تجسس و کسب خبر اهتمام نمیورزدبامشاهده امر منکر و ناگوار خشمگین نمی شود ،بلکه برعکس عفو و بخشش میکند ، زیرا به اسرار الهی و سرنوشت آشنا و بینا است. چون بخواهد امر به معروف کند ، به ملایمت و نر می نصیحت و پندگوید ، نه همچون کسانی که به درشتی و شدت به ملا مت وسرزنش می پردازند . اگر انجام امری به نظر عارف با ارزش آید با همت و مسرت بدان اقدام میکند و مقصودش از انجـــام آن امــــر ، امـــور دنیـــوی نیســـت و بـــــه

---

۱ - ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات ، (نمط نهـــم - مقامات العارفین) ص ۵۴

آن سبب به کار خیر همت میگمارد تا مبادا به آن عمل نا-اهل و نا آشنا دست یازد.)) (۱)

((عارف شجاع است و چرا نباشد ؟ چه او از مرگ پروا وهراسی ندارد. عارف بخشنده است و چرا نباشد؟ چه او علاقه-ای به مال دنیا ندارد. عارف عفو کننده و اهل اغماض است وچرا نباشد؟ چه روح او بزرگتر از آن است که درمقابل شر و بدی که ازدیگران می بیند به معامله به مثل پرداخته و روح خود را خفیف و خوار کند . عارف کینه را فراموش میکند و چرا چنین نباشد؟ چه فکر او به حق مشغول است و از امور دیگر، غافل .)) (۲)

عرفا از لحاظ همت بایکدیگر اختلاف دارند و این اختلاف ناشی از ((خواطر)) (۳) می باشد و مبتنی بر محرکات وعلل عبرت آموزی است که برای آنها حاصل میشود . چه بسا که تنگدستی و غنا برای عارف بی تفاوت و علی السویه است، بلکه فقر را بر غنا ترجیح میدهد و چه بسا که بو بیدنی های تند و زننده با بوهای خوب و معطر درشامه‌اش‌یکسان است،

۱- همانجا ، ص ۵۶

۲- همانجا ، ص ۵۷

۳- ((خواطر)) اصطلاحی است عرفانی و منظور از آن چیزهائی‌است که به ذهن عارف فرا می رسند.

بلکه گاهی‌بوهای بد را بر بوی خوب‌رجحان میدهد و این بدان سبب است که عارف جز حق،همه چیز را که به ذهنش خطور کند، ناچیز می انگارد و تحقیر می نماید، چنانچه عارف به زینت و تجمل و زیور تمایل و کششی پیدا بکند زیباتر و ارجمندتر هرچیز را بر میگزیند و از امورپست و ناقص نفرت دارد واعتبار و ارجی برای آنها قایل نیست. بر هرچه نظر افکند زیبایی و حسن و لطف و جمال آن را مینگرد و از عیب هرچیز غفلت می‌ورزد.وزیبایی‌وجمال‌هرچیزرابدان سبب موردتوجه‌قرارمیدهدکه‌ازعنایت‌الهی بهره مندی دارد.ودرمقابل زیبایی‌هابه‌اعجازدرمی‌آید و به آنها پای بند و علاقه مند میشود(۱)

محتوای آنچه دربالا از گفتار شیخ الرئیس در مورد توصیف رو یهٔ عملی نمودار شدهٔ عرفابه‌نزدمردم،نقل شد،خود بیانگر وجود ذوق درونی شیخ به عرفان و در واقع تحسین کردار و اعمال مستحسن و مورد نظرخود شیخ است که آن

---

۱ ـ ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات (نمط نهم ـ مقامات العارفین) ص ۵۸

را از سجایای ((عارف)) میداند. و این خود دلیل میلان و گرایش و جذبه شیخ به عــرفان و توصیف او از شخصیت های متصــــــف به عرفان است.

فصل نهم

عرفان رمزی ـ تمثیلی ابن سینا

چنانکه میدانیم یکی از نمودارهای برجستهء میتودیک عرفان و تصوف بکاربرد روش رمزی در افاده مطالب عرفانی است .

ازنظر نگارنده پیرامون چرایی کار برد این روش میتوان به طور عمده دو دلیل را مؤثرشمرد: یکی اینکه آنچه‌عارف

می‌خواهد از دنیای آرمانی خو د تصویر و تقریر کند، آن قدر بلندپروازنه است که نمی شود آن را ضمن واژه های مروج وشناخته شده افاده کند. گویی واژه های شناخته شده کم ظرف و ناتوان و عاجز از احتوا و تصویر و بیان آرمانهای عارفند. به این توضیح که دانسته شدگی های عارف به آن پیمانه بالا و دور از فهم و غریب از درک دیگران است که نمیشودبا الفاظ متداول در زبانهای رایج بیان گردد. بنا-برآن ، عارف به هدف جلوگیری از تقصیر و یا تحریف دنیای عرفان ، زبان دیگری انتخاب میکند و آن ((زبان رمز)) است که عارف با کاربرد این زبان،کلمات و جملات تعبیر کننده از دنیای خودرا در قوالب آن جای میدهد و بدین وسیله، خویشتن را از مواخذهء تقصیر و تحریف،در تعبیر و افادهء دنیای عرفانی مورد نظر نجات میدهد.

دلیل دیگر کاربرد این روش بر میگردد به احتیاط عارف در افادهء همان دنیای او،در قبال قضاوت دیگران . چه اگر عارف از زبان معمولی کار بگیرد، این احتمال قویا وجود دارد که نا آشنایان به دنیای او، آنچه را که او میگوید ،

نه تنها نمی پذیرند، بلکه مزاحمت و مخالفتهای خطیری متوجه او میسازند، علیه او تبلیغ میکنند و بر او اتهاماتی گونه گون نسبت میدهند و چنانکه تأریخ تصوف نشان داده نهاءً به تکفیر او دست می یازند ۰ ازینرو عارف در مقام بیان دنیایش ، چاره ای ندارد جز آنکه از زبان ((رمز)) استفاده کند و زمینه های تحقیر و تکفیر را از خودش به فرسنگها دوربرد. و آرمان خود را طوری به زبان رمز تعبیر نماید که دیگران به گونه ای سر خورده شوند که نتوانند دلیل روشن و قاطعی بر علیه او به دست داشته باشند.

ازاین گذشته در ارزشیابی مشخص ازین روش میتوان گفت که مزیت این میتود در بیان تمثیلی عرفان در آن نیز نهفته است که هم عارف می‌تواند با دست باز و به گونهٔ شیوا دیگران و به ویژه اهل ذوق عرفانی را به صورت سربسته و اجمالی از دنیای دیگر و یا به تعبیر دیگر از معراجهای عرفانی خبر دهد و از سوی دیگر عاطفهٔ پذیرش چنین معراجهای عرفانی را در شنونده و خواننده اش تقویه نماید.چنانکه اشعار شعرا نیز کلا چنین مزیتی‌را دارا می-

باشـــــد.

همین دو دلیل پیشگفته در بخشی از کارنامهء عرفانی شیخ الرئیس نیز تأثیر داشته است ، زیرا چنانکه می‌دانیم آثار عرفانی از شیخ بر جای مانده که شیخ در افاده و تعبیر دنیای عرفانی خود از((زبان‌رمزی)) کار گرفته و این دنیا را با استفاده از کلمات و واژه هایی تمثیل نموده که در وراء معنای‌ظاهری این واژه ها، دنیای عرفانی مورد نظراست.

این آثار عبارتند از :((حی‌بن یقظان))،((رسالة‌الطیر)) و ((سلامان و ابسال))۰

انگیزه های کاربرد روش رمزی ـ تمثیلی شیخ ، از نوشته های دیگر او نیز مفهوم است، چنانکه در ((رسالهٔ‌سرالقدر)) در جواب کسی که پیرامون سرقدر،از شیخ طالب معلومات شده بود، می‌گوید:((۰۰۰ گرچه این مسأله خالی از اشکال نیست و اگر بخواهی که بنویسم، ناگزیر باید به طور ((رمز))باشد، زیرا که نمیتوان آن را به همه کس تعلیم داد ۰۰۰)) (۱) ازینرو میتوان یقین نمود که عوامل نگـــارش

---

۱ ـ ابن سینا، رساله سرالقدر، ص ۱ و نیز مراجعه ←

سه رسالهٔ نامبرده به زبان رمز،همان است که در بالا توضیح نمودیم .

پیش ازاینکه‌به مطالعه و بررسی محتوای عرفانی آثار رمزی ـ تمثیلی شیخ بپردازیم، ذکر این مطلب را نا گفته نمیگذاریم که قبل از ابن سینا نیز نگارش چنین آثاری معمول بوده است .

به گونهء مثال داستان ((حی‌بن یقظان)) شیخ،ریشهٔ یونانی دارد و پیشینهء آن بر میگردد به کتاب یونانی به نام ((ایمن دریس)) منسوب به((هوملس)) که احمد امین مصری نام این کتاب رابه ((حافظ الناس)) معنی نموده اســـــت . (۱)

همچنین ((رسالة الطیر)) شیخ بر علاوه اینکه منبـــع

ـ> شود به : ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی ص۳۶۴.

۱ ـ مایل هروی ، پژوهشی دربارهء حـــــی بن یقظـــان

ابن سینای بلخی ، بلخی ، (مقدمه) ، ص (یا)

یونانی دارد، به همین نام مقاله‌ای در مجموعهٔ رسایل اخوان-الصفاء نیز ملاحظه می‌کنیم.(۱)

به همین ترتیب ((سلا مان و ابسال)) ابن سینا، چنانکه در بحث ((منابع عرفان ابن سینا)) یاد آور شدیم ، اصل یونانی داشته و دردورهٔ انتقال علوم و تراجم کتب یونانی به عربی ترجمه شده بود (۲) و مترجم آن به گفته محقق طوسی (۳) حنین بن اسحاق است .

به طور کلی سه رسالهٔ نامبردهٔ شیخ الرئیس، سه حکایت عرفانی است که در واقع، سه بخش از یک حکایت می‌باشد که از لحاظ مطالب و طرز بیان و میتود نگارش با آثار مشایی ابن سینا فرق دارد.

این حکایات حاکی از مشاهدهٔ عقلانی مؤلف است و چنانکه گفتیم به زبانی رمزی و تمثیلی نگارش یافته و به

---

۱ ـ همانجا ، ص (ه)
۲ ـ عبدالحی حبیبی ، نگاهی به سلامان و ابسال جامی وسوابق آن ، ص ۳
۳ ـ خواجه نصیرالدین طوسی ، شرح الاشارات والتنبیهات، ص ۳۶۶

گفته دکتر ((نصر)) به هیچ وجه امری ساختگی و تصنعی نیست . در این حکایات عرفانی، ابن سینا عالم را به عنوان قلمروی مملو از رموز و تمثیلات نشان میدهد که سالک طریق معرفت باید از آن بگذردو از محدودیت های آن رهایی یابد، جهان بجای اینکه یک واقعیت عینی باشد، در درون وجود عارف منعکس میشود و عارف تمام شئون و مراتب گوناگون طبیعت را در آئینه وجود خود می بیند. واقعیت های نجومی وطبیعی به تدریج جنبهٔ درونی به خود میگیرد تا اینکه عارف با پیمودن منازل طریق، از مراتب عالم می گذرد و سرانجام از زندان جهانی رهایی می یابد.

همان طور که پیوستگی منطقی جهان خارجی بستگی بهآگاهی و وجدان عادی و روزانه بشر دارد، مشاهده جهان به عنوان سایهٔ عالم معنی و رمز و تمثیل حقایق معنوی کاملا به وجدان منور و وجود اشراق یافتهٔ عارف مرتبط است و برای هرکس چنین مشاهدهای مقدورنیست.(۱)

۱ـ دکترسیدحسین نصر، نظر متفکران اسلامی در بارهٔ طبیعت ، ص ص ۳۵۳ ـ ۳۵۴

قبلا یاد آور شدیم که ((حی بن یقظان)) ،((رسالة الطیر)) و((سلامان و ابسال)) شیخ، در واقع سه بخش از یک حکایت عرفانی است ، از محققین برجسته ای که به توحید این سه اثر پرداخته و تسلسل عرفانی آنها را دریافته ، در درجهء اول ((هـــانری کوربـــن)) فرانسوی(۱) است ، چنانکه خود این محقـــق درپیشگفتاری‌که بر ((حی بن یقظان)) شیخ نگاشته ، می گوید : ((... با تفکر بر هر سه قصه ،تسلسل عرفانی آن را چنین در می یابیم :

۱ ـ قصهء حی بن یقظان که آشنایی است با مشرق ، یعنی جهان صورت های پاک ملکوتی و آن صلا کردن است سالک را تا راه سفر عـــرفانی را به سوی مشرق در پیش گیرد.

۲ ـ رسالة الطیر یعنی قصهء ((مرغ)) که آن را سهروردی (مقتول در۵۸۷ هـ) به زبان دری ترجمه کرده است و آن عروج ذهنیت به مقصدتکمیل زیارت شرق و بازگشت از آنجا

---

۱ ـ دکترروان فرهادی ، میلان ابن سینا از فلسفه به عرفان، کابل : انتشارات اکادیمی علوم افغانســـــتان ، ۱۳۵۹ ش ، ص ۱۸ مقدمهٔ «ابن سینا و عرفان ».

به مقصد همگامی با قاصد سلطان است . منطق الطیر شیخ فریدالدین عطار متوفی ۶۲۷ هـ متکی بر همین اثر ابن سینا است .

۳ - قصهٔ سلامان و ابسال که محتوای آن سر منزل زیارت عرفانی است بدون بازگشت ، این باز نگشتن را مرگ ابسال گواه است .)) (۱)

از آنجا که همین فهم هانری کوربن در تسلسل عرفانی سفر سالک در سه اثر شیخ الرئیس دقیق و موجه است و محققین دیگری نظیر دکتور ((نصر)) آن را پذیرفته است ، ما نیز به تأیید این تسلسل ، عرفان رمزی شیخ را بر همین نمط تعقیب مینمایم .

۱ - آغاز سفر سالک (از آشنایی باشرق تا دعوت پیر، سالک را به ادامهٔ سفر) :

سفر عارف در ((حی بن یقظان)) بعد از ملاقات با ملک

---

۱ - هانری کوربن ، پیشگفتار بر قصهٔ حی بن یقظان ابن‌سینا ، کابل: انتشارات اکادمی‌علوم ، ۱۳۵۹ ،ص (کا)

هادی یا پیر رهنما (۱) آغاز میشود، درین مرحله سالک دو دسته ملک مشاهده میکند، یکی عقول یا کروبیین و دیگری نفوس فلکی که محرک افلاکند و از دستهء اولی سرچشمه میگیرند. آخرین‌عقل که عقل دهم یا عقل فعال است،درین سه اثر، با روح القدس و جبرئیل یکی دانسته شده است . این سلسله مراتب ملکی که همهء عالم را فرا گفته اند،سهم بس مهمی در ارشاد و رهنمایی عارف به سوی هدف نهایی او دارند.

در ابتدای سفر ، حی بن یقظان صحرایی عظیمی را که در مقابل سالک قرار گرفته است،برای او شرح میدهد. برای اینکه‌بتواند ازین مانع تیرشود،سالک باید از چشمهء آب حیات بنوشد(۲) ، چشمه‌ای که در نزدیکی ((مبداء دایمی حیات)) قرار گرفته است . آشامیدن آب این چشمه به انسان علم منطق می آموزد، منطقی که اسرار نطق پرنـــدگـــان ر ا

---

۱ ـ ابن سینا ، حی بن یقظان ، کابل : انتشـــــــارا ت اکادیمـــــی علوم افغانستان، ۱۳۵۹ ش ، ۳

۲ ـ همانجـــا ، ص ۳۶ ـ ۳۷

آشکار میسازد)) (۱)

پس از نوشیدن آب چشمهء حیات ، سالک برای گذشتن از مغرب و رسیدن به مشرق عالم آماده است، شیخ وضع را چنین توضیح میکند:

((... به دورترین جای از مغرب دریایی است بزرگ و گرم که اندر نامه ای خدا او را چشمهٔ گرم نام کرده است و آفتاب به نزدیک وی فرو شود و رودهای که به دریا آیند از زمینی ویران خیزند که کنارش پدید نیست و کس حد آن نتواند دانستن از فراخی که هست و آباداني کنندگان آن زمین غریبان است که از جایگاهای دیگر آیند و تاریکی بر روی آن زمین ایستاده است و آن کس ها که بدان زمین شوند،پارهء روشنایی به دست آرند آنگاه که آفتاب فرو خواهد شدن و زمینش شورستان است ...)) (۲)

مقصود ازدریای گرم،عدم و از زمین ویران ماده واز غرب آفتاب افاضهء صورت بر ماده و از شورستان،کون و فساد است

۱ـ دکترسیدحسین نصر،نظر متفکران اسلامیدربارهءطبیعت، ص ۳۶۰

۲ ـ ابن سینا ، حی بن یقظان ، ص ۴۱

که دایما در حال تغییر و تحول می باشد. خورشید نشانهء عقل جهانی است که سرچشمهء همهء صور است . (۱)

اولین عالمی که باید از آن عبور کرد . منطقهء تحت القمر و یا قلمرو مادهء زمینی است . در مراحل اول سفرء سالک باید از چندین منزل عبور کند:

۱ - منطقه ای که از هر گونه ساکنی بری است و هیچ جماد و نبات و حیوانی در آن یافت نمیشود،بلکه دشتی است عظیم که نشانهء عنصر هوا است .

۲- عالم عناصر و متصاعدات آنها که از ترکیب شان مولود جماد و کوه ها وا برو باد وغیره پدید می آید .

۳ - عالمی که در آن عناصر امتزاج کاملتری یافته است و علاوه بر موجودات مناطق قبلی انواع نبات در آن وجود دارد .

۴ - عالم همهء موجودات زنده به استثنای آنانکه دارای شعورند. موجودات این عالم در اثر امتزاج معتدل تر عناصر

---

۱ - دکتر سید حسین نصر، نظر متفکرات اسلامی در بـــــارهء طبیعت ، ص ۳۶۱

به وجود می آیند.

پس از عبور ازین مناطق، سالک به سوی خورشید در حالطلوع روی می آورد و متوجه مشرق علم میشود. لکن قبل از رسیدن به این مرحله او باید از مرتبهء وجود انسانی بگذرد ، وجودی که آن را ابن سینا با یک شهر مقایسه کرده و آن را دارای ((پادشاه))،((عمارت)) و ((کوچه ها)) وغیره میداند . انسان دارای چند حس درونی است ، عبارت از حس مشترک که در میان تجویف قسمت قدامی مغز قرار گرفته و نیروی حافظه که در تجویف عقب مغز است و نیروی متخیلهء فعاله که مقرآن در تجویف وسطی می باشد. این قوای دماغی، طرقی است که توسط آن انسان از عالم حواس به عالم صور مجرده هدایت میشود. (۱)

نفس دارای دو ((لشکر)) است ، یکی آنکه او را به سوی عالم صور هدایت میکند و دیگر آنکه او را به قلمرو ماده میکشاند. وانگهی نفس با جن و پری که از آتش

---

۱ ـ همانجـــــا ، ص ۲۶۲

ترکیب یافته و دون ملایکه قرار دارند در تماس است و دارای دوملک مؤکل است که یکی او را به سوی اشراق و عالم نور میرساند و دیگری به جهل و عالم ظلمت که همان عالم ماده است .

باعبور از قلمروهای موالید سه گانه و مرحلهء انسانی و خروج از منطقهٔ تحت القمر، سالک هنوز از مغرب عالم نگذشته است ، چون افلاک نیز متعلق به مغربِ عالم اند، زیرا که از صورت و ماده ترکیب یافته اند. لکن مادهٔ افلاک لطیف و فساد نا پذیر است و از تعقل فرشتگان کروبی به وجود آمده است. ماده فلکی بر عکس ماده عالم کون و فساد همیشه با یک صورت ترکیب یافته و صور را هر لحظه عوض نمی کند. بنا بر آن علم ((مشرقی)) آسمانها با علم نجوم یکی نیست ، بلکه با قلمرو ماوراء افلاک مشهود سر وکاردارد.

سفر سالک در عالم فلکی همان سیر او از نه فلک منجمین اسلامی و پنجاه و پنج فلک فرعی دستگاه نجومی ارسطو است. سالک از نه مرحله می گذرد . این نه مرحله عبارتند از قمر، عطارد ، زهره ، شمس ، مریخ ، مشتری ، زحل ، فلک بروج

و فلک اقصـــــــی .

فلک اقصی، قلمرو انتهای عالم است که هیچکس تا کنون آن را ندیده و به آن نرسیده است. درین قلمرو هیچ شهر و آبادی وجود ندارد و هیچ چیزی که بتوان با چشم ظاهر آن را دید در آن یافت نمی شود. ساکنان آن ملائکه‌روحانی اند و هیچ انسانی نمیتواند به آنجا دست یابد و یا در آنجا زندگی کند . ازین قلمرو امر الّهی برای تمام موجوداتی که دون این ناحیه قرار گرفته اند،صادر می شود.

ماوراء آن دیگرسرزمینی نیست که مسکون باشد و درینجا زمین و آسمانها که قسمت چپ یا مغرب عالم را تشکیل میدهد پایان می‌یابد.(۱)

حی بن یقظان پس از شرح مفصل مراتب عالم ، توجه سالک را به مشرق عالم که ماوراء افلاک قرار گرفته است معطوف میدارد:

((... هرکه او را راه دهند تا از این اقلیم اندر می گذرد و یاری کنندش بر آن گذشتن ، راه یابد بشدن از پس

---

۱ ـ همانجـــــا ، ص ۳۶۵

آسمانها و بیند مر آفریده های پیشین را و مر ایشان را پادشاهی است یگانه و همه فرمان بران اویند.))(۱)

پادشاه عالم را دو دسته از ملائکه احاطه کرده اند: اول فرشتگان کروبی که از همه به او نزدیکتر اند و دیگر گروه پائین تر ملائکه که در سرحد بالاترین افلاک قرار گرفته و آماده، انجام فرمانهای پادشاهند. پادشاه عالم جمال مطلق است ومشاهده، او بالاترین لذت ها است.

((... گوید که ملک بیابانی تراست از ایشان و هرکه او را به اصلی باز خواند از راه بشد... نیکویی وی بیفزاید بر همه نیکویی ها و کرم وی حقیر کند همه کرمها را . هربارکه یکی از آنان که گرد بساط وی اندرند، خواهد که او را نیک تأمل کند، خیر گی چشم ایشان فراز شود تا متحیر باز گرداند از آنجا ... و هر که نشانی از نیکویی او بیند، همیشه بدو همی نگرد و هرگز چشم ازو نگرداند...))(۲)

---

۱ – ابن سینا ، حی بن یقظان ، ص ۷۲

۲ – همانجـــــــــا ، صص ۷۹ – ۸۰

پس ازینکه حی بن یقظان همه مراتب عالم را ازمرتبه پست ماده تا عرش الهی شرح داد، سالک را به سیر در آفاق وعبور از ((کوه جهانی)) به سوی عالم ملکوتی دعوت می‌کند.

((... اگر نه آنستی که من‌بدین که باتوسخن‌همی‌گویم ، بدان پادشاه تقرب همی کنم به بیدار کردن تو والّامرا خودبدوشغلهایی است که به تو نپردازم واگر خواهی که با من بیایی ، سپس من بیــــای .)) (۱)

سیر این معراج عقلی که سالک به کمک حی بن یقظان یا به گفته شارح ((رسالهٔ حی بن یقظان)) (۲) به کمک عقل فعال در ((رسالة الطیر)) شیخ ادامه می یابد و در واقع مرحله اولی سیر عرفانی خاتمه پذیرفته و مرحله دومی این سیر آغاز می یابد.

۲ ـ ادامهء سفر سالک (عروج به مقاماتی بالاتر):

درین نوبه از سپری نمودن میادین سفر عرفانی ، عارف

---

۱ ـ همانجــــــا ، ص ۸۷

۲ ـ همانجــــــا ، همان صفحه

باید بیش از پیش تحمل زحمات را بر خود هموار سازد تا در مواقع خطیر ، به گونهء تمام عیار آمادهء رویارویی با دشواری ها باشد. این مرحلهء سفر در ((رسالة الطیر)) شیخ الرئیس انعکاس یافته است . مطابق تمثیل رمزی این رساله ء سالک دعوت پیر را پذیرفته و سفر خود را در عالم به صورت ((پرنده))ای که میخواهد به آشیانهٔ اصلی خود باز گردد،آغاز میکند ، همان گونه که گفتیم سالک باید آماده تحمل زحمات بیشتری گردد، بنا بر آن او باید دارای خصوصیات حیوانات دیگر بشود تا بتواند از موانع راه بگذرد. خود با اشاره رمزی به دشواری های پیشروی سالک اشاره میکند.

((... ای برادران حقیقت خویش فراهم آرید و باطن های خویش آشکار کنید چنانکه خارپشت با طنهای خود را به ظهور آرند و ظاهر های خود را پنهان کنند که به خدایتعالی که باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده .

همچنان از پوست بیرون آیید که مار بیرون آید و همچنان روید که مور رود تا آواز پای کس نشنودو بر مثالگژدم

باشید که پیوسته سلاح شما در پشت شماباشد که شیطان جز از پس در نیاید و زهر خورید تا خوش زیید و مرگ را دوست بدارید تا زنده بمانید و پیوسته می پرید و هیچ آشیانه معین نگیرید که همهٔ مرغان را از آشیانها گیرند و اگر بال ندارید که بپرید به زمین فروخیز ید چندانکه جای بدل کنید و همچون شتر مرغ باشید که سنگ ها گرم کـــرده فروبرید و همچون افعی باشید که استخوانها سخـــت فرو بریـــد و همچـــون سمنـــدر در میـــان آتش باشید تا فردا آتش به شما گزند نکند و همچون شب‌پره باشید که به روز بیرون نیاید که بهترین مرغان‌شب‌پره است ، تا از دست خصمان ایمن باشید.))(۱)

لکن در این سفر، با وجود رهنمایی قبلی ، پرنده به دام صیادان می افتند(۲) و نمیتواند خود را رهاکند تا اینکه روزی دسته ای از پرندگان که در آسمان در پروازند او را

---

۱ ـ ابن سینا ، رسالة الطیر، (مندرج در۱۴ رسالـــه) شماره ۷۲۶ ، تهـران : انتشارات دانشگاه ،۱۳۴۰ ش،ص ۱۵۴ـ۱۵۶

۲ـ همانجا ، ص ۱۵۷

در دام دیده و به حالت او ترحم می آورند و به او میگویند که اگر حاضر شود آنها را دنبال کند او را به سر زمینی هدایت کنند که دیگر از دام صیادان مصون باشد.

((... پس روزی از میان این بندها بیرون نگریستم جماعتی را دیدم از یاران خود که سرها و بالها از دام بیرون کرده و ازین قفسهای تنگ بیرون آمده و آهنگ پریدن میکردند... پس آواز دادم ایشان را وزاری کردم که به نزدیک من آیید و مرا در حیلت جستن به راحت دلیل باشید... پس بدان طریق که ایشان حیلت خود کرده بودند مرا معونت کردند تا گردن و بال خود را از دام بیرون کردم ... من با ایشان بر- پریدم ، ایشان به من گفتند که ما را در پیش راههای دراز است و منزلهای سهمناک و مخوف که از آن ایمن نتوان بود... پس رنجی تمام تر باید داشت تا یکباره از جایهای مخوف بیرون گذریم و پس به راه راست افتیم ...))(۱)

پرندهء اولی که همان سالک است کمک آنها را پذیرفته وبا رهنمایی آنها از پیچ و خمها و دره های کوه جهانی

---

۱ - همانجا ، ص ۱۵۷ ، ۱۵۸ و ۱۵۹

می گذرد و بالآخره از قید این عالم رهایی می یابد. او دیگر فریب صیادان را نمیخورد، بلکه از همه خطرها عبور کرده و بالآخره به کوهی میرسد که از قلهء آن هشت قلهء دیگر هویدا است ، قله های که به علت ارتفاع زیاد به چشم دیده نمیشود.

سالک از روی هریک قله ها پرواز میکند تا بالآخره به فلک کواکب ثابته میرسد. درین موطن باغ های زیبا و درخشان پر میوه وجوی های جاری زیاد است و آن قدر زیبایی دیده میشود که چشم از آن شاد شده و روح در مقابل آن به حیرت در می آید (۱). آنجا سالک با پرندگان دیگری که این سفر را به سلامتی انجام داده اند و همان ارواح نجاتیافته هستند ملاقات میکند، آنها از و استقبال میکنند و او را از شهر پادشاه عالم که ما وراء آنان قرار گرفته و هدف نهایی مسافرت همهء پرندگان است آگاه میسازند. (۲)

---

۱ ـ همانجا ، ص ۱۵۹

۲ ـ دکتر سید حسین نصر ، نظر متفکران اسلامی در بارهء طبیعت ، ص ۳۷۶

« ... باما لطفها کردند و میزبانی کردند به نعمت های که زبان هیچ مخلوق شرح و وصف آن نتواند کرد و چون والی آن ولایت مارا با خویشتن گستاخ گردانید و انبساطی پدید آمد او را به رنج خود واقف گردانیدیم ... پس گفت در پس این کوه شهری است که حضرت ملک آنجا است و هر مظلومی که به حضرت او رسید ... آن ظلم و رنج از وی بر دارد ... پس قصد دیدن ملک کردیم ... چون بگذشتیم حجابی برداشتند، صحنی دیگر پدید آمد ... چون قدم در حجره نهادیم از دور نور جمال ملک پدید آمد. در آن نوردیده ها متحیر شده و عقلها رمیده شد و بیهوش شدیم ، پس به تلطیف عقلهای ما باز داد و ما را بر سخن گفتن گستاخ کرد ... رنجهای خود پیش آن ملک باز گفتیم ... و در خواستیم تا آن بقایای بندان پای باز دارد تا در آن حضرت به خدمت باشیم، پس جواب داد که بند پای شما همان گشاید که بستست و من رسولی با شما بفرستم تا ایشان را الزام کند تا بند ها از پای شما بر دارد. (۱)

---

۱ ــ ابن سینا ، رساله الطیر ، ص ۱۶۰ ــ ۱۶۱

بقیه این داستان به وصف همین پادشاه اختصاص دارد، تا جای که شیخ می گوید: ((... هرکه خدمت او کرد سعادت ابد یافت و هرکه از و اعراض نمود، ((خسرالدنیا والآخرة)) شد. (۱) شیخ در پایان رسالةالطیر ، از نا باوری کسانی سخن می گوید که این قصه را به ایشان بگوید.

۳ - پایان سفر سالک (وصال وعدم بازگشت) :

پیش ازینکه به بحث و بررسی پایان این سفر عرفانی بپـــردازیم ، لازم به ذکر میدانیم که مدارک بیان گر این بخش سفر، همان رسالهٔ ((سلامان و ابسال)) شیخ الرئیس است. ولی این رساله به گونهٔ مشخص و به قلم ابن سینا در دست نیست، تنها شیخ الرئیس در نمط نهم ((الاشارات والتنبیهات)) به وجود این داستان اشارت میکند: ((... اگر عارف و اهل بصیرت و صاحب دل هستی و چنانچه داستان سلامان وابسال راشنیده ای ، بدان که منظور از سلامان مثل و سر گذشت تو است و مراد از ابسال مقام درجهٔ تو در مراحل و مقامات عرفان . بنا براین به کوش و تاجای کـه

---

۱ همانجا ، ص ۱۶۲

توانی رمز و معمایی‌را که درین داستان مندرج است دریابی وراز آن را بگشا یـــی .)) (۱)

ولی شارح ((اشارت و تنبیهات)) (خواجه نصیرالدین الطوسی) دو داستان را در همین زمینه نقل کرده که یکی از آندو را به دلیل اینکه ابو عبید جوزجانی شاگرد شیخ آن را در زمرهٔ تصانیف شیخ ذکر کرده (۲) مـحقق تر و موافق تر به مرام شیخ دانسته و نیز گفته است که همین روایت دومی این داستان را آنچه خود شیخ در رسالهٔ ((قضا و قدر))گفته نیز تأیید میکند (۳). بنا برآن نگارنده این سطور هم به همین متن (روایت دومی) اتکاء مینماید و بنا براهمیت و ارزشی که‌دارد، متن کامل آن را تذکار میدهد.

---

۱ ـ ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات ، نمط نهم (مقامات العارفین) با شرح خواجه نصـــــرالدین طوســی، و آراء امام فخر رازی ، ص ۹

۲ ـ ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات (الجزء الثالث) مع الشرح للمحـــقق الطوســـی وشرح الشرح للعلامـــه قطب الدین رازی ، ص ۳۶۷

۳ ـ همانجا ، ص ۳۶۹

بر طبق این روایت داستان رمزی سلامان وابسال‌ازاین‌قرار است: ((در روزگار پیشین دو برادر بودند به نام سلامان و ابسال ، ابسال برادر کهتر و کنف حمایت سلامان بزرگ شد و تربیت یافت و جوانی زیباروی و هوشمند و عفیف و شجاع ببار آمد. سلامان راهمسری زیباروی بود که دلبسته و شیفته برادر شوهر خود (ابسال) گردیده بود. برای کامجویی از اوبه شوهرش سلامان گفت : برای تربیت فرزندان ما ، خو بست که اجازه دهید تا ابسال به خانهء ما آمد و رفت نماید و کودکان را تعلیم دهد و تربیت کند . سلامان این پیشنهاد را پذیرفت وازبرادرش‌انجام‌این‌مهم‌راخواستارشد ولی ابسال‌که‌ازمجاورة بازنان‌و کودکان‌امتناع‌می ورزید ازانجام این امرسرباز زد.سلامان‌اوراگفت:زن‌من برای توهمچون مادر است و سزاوار است که تربیت فرزندان اورا تعهد کنی . ابسال گفتهٔ برادر را پذیرفت و بخانهء برادر شد، زن برادر مقدم اورا گرامی داشت ،روزی زن درخلوت ، شیفتگی وعشق خود رابا او اظهار کرد ولی ناگهان ابسال بر آشفت و خانهء برادر را ترک گفت ؛ زن چون دریافت که ابسال از اطاعت

او سرباز می زند، چارهء دیگری اندیشید و به شوهر خود گفت : ابسال رشید و خواهر من بالغ است چه میشود که اسباب نکاح و ازدواج آنان را فراهم آوریم و از جانب دیگر به خواهر خود که مشتاق همسری با ابسال بود گفت : من بدین شرط مقدمات زناشویی تو را باابسال فراهم میکنم که ابسال ، تنها خاص تو نباشد، بلکه مرا نیز از صباوت و مباشرت او سهمی باید ! اسباب و مقدمات زناشویی تدارک و عقد بسته شد .

زن سلامان از باب نصیحت به ابسال گفت : خواهر من با کره پر شرم و حیا است ، جز به روز هنگام با او میامیز و تا زمانی که با اومأنوس نشدی سخن از بوس و کنار در میان میاور ... ابسالاین پند را بدل پذیرفت و بدان عمل کرد . چون شب زفاف رسید، زن سلامان در بستر عروسی بجای خواهرش آرمید، ابسال به بستر آمد ، دقایقی چند گذشت، زن به وسوسه افتاد و نتوانست بر نفس خود غلبه کند و خویشتن را به ابسال نزدیک و ... نزدیکتر کرد و آرام آرام سینه بر سینهٔ او نهاد... ابسال ازین گستاخی و بیشرمی به شک افتاد و با خود گفت که دوشیزگان با شرم و با حیا در شب زفاف چنین گستاخ نیستند و با چنین دریدگی و پر رویی

دست به بی پرنگی نمیزنند...

تا این هنگام هوا تار و ابری تیره بر همه جا پرده‌ٔ ظلمت و تاریکی کشیده بود. چون ماجرا بدینجا رسیدناگهان برقی فروزان درخشید و در پرتو روشنایی چهره‌ٔ زن محیل نمایان شد . ابسال او را شناخت و از دیدنش مشمئز گردید، سراسیمه از حجله به در آمد و یکسر از سرا خارج و عزم به دوری و جدایی کرد، به نزد برادر آمد و ماجرا را نادیده و نگفته گذارد و به برادر اظهار داشت ، بر آن سرم که کشور هایی را برای تو بگشایم و به انجام این مهم توانایم. سلامان فداکاری برادر را ستود و بدین امررضا داد،آنگاه ابسال سپاهیان و جنگجویان فراوان از قبایل مختلف گرد آورد و سرزمینهایی را در خشکی و جزایری را در دریا، مشرق و مغرب بی محنت و منت برای برادر گشود . این فتوحات در آغاز روز گارانی بود که ذوالقرنین بر عرصه‌ٔ زمین استیلا یافت .

ابسال با فتوحات و افتخارات فراوان بر میگشت ودر راه می اندیشید که زن برادرش او و عشق او را فراموش کرده

است ، ولی چون به یارو دیار رسید،دید که میل به عشقبازی در دل زن برادر هنوز زبانه میکشد ، برای دومین با ر از بر آوردن کام او سر باز زد و بر آشفت و خشمگین گردید.

درین حین دشمـــن سهمگین به سر زمین آنها شبخون زد ، ابسال را فرا خواند و با سپاهی بیکران اورا روانهء میدان کارزار بادشمن نمود .

زن سلامان از مکر و حیله خود داری نکرد، پنهانی به سران و امراء لشکر زرونقدیه و اموالی به رشوت داد تا در میدان معرکه کارزار، ابسال را ترک و او را یکه و تنها بگذارند، آنها هم به طمع مال چنین کردند و دشمن پیروز شد و در حالتی که ابسال مجروح شده بود و خونریزی زیادی داشتدر میدان نبرد او را رها کردند وپنداشتند که در حال نزع و با عفریت مرگ دست به گریبان است و کارش تمام.

درین میان، حیوانی وحشی به سوی او آمد و نوک پستان خودرادردهان اوگذاشت،ابسال . . .ازشیرحیوان تغذیه کردوازضعـــف وناتوانی رست. . .وازچنگ اجل نجات پیداکردوبه سوی برادر آمد.

سلامان در میان قوای دشمن محاصره شده بود و از مرگ

برادر رنج میبرد و در آستانهء اسارت و ذلت بود که ابسال به نیروی خصم یورش آورد و آنان را متفرق و فرمانده آنان را اسیر و سلطنت را برای برادرش راست کرد.

زن سلامان‌برای نابودی او چارهء دیگری جست ، آشپز و پیشخدمتی استخدام و به آنها تحف و هدایایی داد تا ابسال را با شربتی‌زهر آگین مسموم سازنده آن خامطمـــان به چنین جنایتی دست زدندو به این ترتیب ، ابسال چشم از جهان فروبست . ابسال جوانمردی صدیق واصیل و اهل دانش و مرد عمل بود.

سلامان از مرگ برادر بسیار غمگین گردید و با نهایت یأس و نا امیدی از سلطنت کناره گرفت و کشور را و ملک را به هم پیمانان خود وا گذاشت .

پس از کناره گیری از تخت وتاج شاهی ،لطف الٓهی شامل حال او گشت و گهگاه الهاماتی از عالم غیب به او میشد و درین میان حقیقت حال برادر از جانب خداوند خبیر به او الهام گردید. چون سلامان بدین داستان آگاهی‌یافت، همسر و پیشخدمت و آشپز را که تن به مسموم

ساختن برادرش در باده بودند، با همان سم و همان وضع هلاک ساخت.)) (۱)

واما تأویل عرفانی- رمزی این داستان:

سلامان : نفس ناطقه.

ابسال : عقل نظری که به سوی عقل مستفاد بالا میرود و در این سیر ، دارای مقامات روحانی‌است.

زن سلامان: قوهٔ جسمانی سرکش که دارای غضب و شهوت میباشد.

معشوق واقع شدن ابسال: میل به تسخیر و تسلط بر عقل ، به آن گونه که نفس میخواهد عقل را مثل سایر قوا در تحت تسلط خود در آورد، تا دربرآوردن آرزوهای فانی وگذرا اوراکاملا یاری نماید.

۱- ابن سینا، الاشارات والتنبیهات ، نمط نهم(مقامات العارفین) با شرح خواجه نصیرالدین طوسی وآراء امام فخررازی ص۱۶-۱۸ و: ابن سینا، الاشارات و التنبیهات ، مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی، الجزء الثالث، ص ۳۶۵ - ۳۶۸

امتناع ابسال : گرایش و کشش عقل به سوی عالم علوی.

خواهر زن سلامان : نیرویی که بنام عقل عملی نامیده میشود و مطیع عقل نظری بوده و مشهور به نفس مطمئنه است .

خوابیدن زن سلامان دربستر خواهر خود : مراد اینست که نفس اماره میکوشد که نیات پست خود را به صورت امور نیک قلمداد کند.

جهیدن برق درخشان از ابر تاریک : مراد از پرتو، نور درخشانی است که در حین یا پس از اشتغال و انجام اعمال ناروا و ناپسند در زوایای قلب میدرخشد و این امر کشش و جذبه ای ازتجلیات الٓهی است .

مشمئز شدن ابسال از مکرو حیله زن : رخ بر تابیدن عقل از هوا و هوس .

فتح بـــلاد : ۱ ـ آگاهی نفس به مدد عقل نظری ازعالم جبروت و ملکوت و ترقی و کمال او در مقامات و عوالم الٰهی است .

۲-مجاهدهٔ نفس درچاره اندیشی مصالح تن و انتظام تدبیر منزل و سیاست مدن به کمک عقل عملی .

ذوالقرنین : تسلط بردو عالم ظلمت و روشنایی (علم و جهل) .

برگشتن سران سپاه از میدان کارزار : جدایی قوای جسمانی وخیالی و وهمی از نفس به هنگام سیر ملاء اعلی و نا استواری و بی ثباتی و ضعف قوا در همقدمی با اوست .

تغذیه از شیر حیوانات وحشی : افاضهٔ کمال از عالم علوی .

پریشان حالی سلامان از مرگ برادر : اضطراب نفس به علت اشتغال و توجه به عالم مفارقات به هنگامی که نفس از چاره اندیشی و مصالح بدن اهمال بورزد .

برگشت ابسال به سوی برادر : توجه نفس به بدن به منظور انتظام امور بدنی و چاره اندیشی‌های مربوط به جسم .

آشپز: قوهٔ غضبیه که در مقام انتقام سر کشی می کند .

پیشخدمت :قوهٔ شهویه که آنچه را که بدن بدا ن نیازمند است به سوی خود می کشد .

توطئه بر علیه ابسال: اشاره به زوال عقل در اواخر

عمر، به سبب اینکه نفس اماره به علت ضعف و ناتوانی اورا فرا میخواند ولی عقل نمیتواند به وی مدد رساند و اورا یاری کند.

به هلاکت رسیدن زن و آشپز وپیشخدمت به دست سلامان: اشاره به این است که در آخرعمر نفس قوای بدنی را ترک میکند و هیجان و غضب و شهوت فرومی نشیند.

دوری جستن سلامان از تخت شاهی و تفویض آن به غیر: جدایی نفس از بدن و قرار گرفتن بدن در تحت تأثیر و تصرف و عناصر نابود کننده زمینی .(۱)

چنانکه ازتأویل متذکرهٔ خواجه نصیرالدین طوسی بر ((سلامان وابسال)) شیخ الرئیس می برآید، حقیقت مندرجه این اثر غیر از ظاهر داستانیآن می باشد، هریکی از کار

---

۱ ـ ابن سینا ، الاشارات والتنبیهات ، نمط نهم (مقامات العارفین) باشرح خواجه نصیرالدین طوسی وآرا امام فخر رازی ص ۱۹ ـ ۲۰

و : ابن سینا ، الاشارات و التنبیهات ، ←

کنان این داستان به گونه رمزی نامی دارد که در وراء این نام مقاصد دیگری نهفته است .

خلاصهء بیان عرفانی این اثر شیخ اینست : سالک، ابسال است و پس از سفرهای خطیر و با پیکار با میـــل و شهوت به سوی لذت دنیا ، سر انجام پیروزمند شده،راهی جهان سرشار از روشنایی ملکوتی میشود و دیگر بازگشت ندارد.

دکتور سید حسین نصر محقق برجسته معاصر در مقام بیان و افادهء عرفانی ((سلامان وابسال)) شیخ می نگارد : ((ماجـرای‌سالک در رسالهٔ سلامان و ابسال و مرگ نهایی او نشانهء آخرین مرحله سفر سالک به ((بام جهان)) در محضر خالق ووصال با اوست . با عبور از مراتب جهان.سالک، یا عارف آنچه را که در عالم جنبهء وجودی دارد در خود جمع کرده است . برای اینکه بتواند از ((کوه‌جهانی)) بگذرد برای او واجب بوده است که صفات و خصوصیات همهء موجودات

ـ>مـع الشرح للمحقق الطوسی و شـرح‌الشرح للعـلا مــــه قطــب الـد ین الــرازی ، ص ۳۶۸ ـ ۳۶۹.

و مراتب عالم و حتی افلاک را در خود جمع کند. به او اجازه عبور از عالم داده شده است؛ لکن بشرط اینکه همهء عالم وجود را در وجود خود جمع کند. بنا بر این، مرگ معنوی او که همان بازگشت روح او به مبداء اولیهء خود است، بازگشت عالم به اصل خود نیز می باشد. عارف به نام همهء خلقت تقاضای دخول به مدینهء خالق و پادشاه جهان را میکند. عالم با او در حضور خداوند نیایش میکند و در وجد و سرور معنوی که از تعقل و تأمل جمال الٓهی در او پدید می آید، شریک و سهیم است.

عارفی که این سفر را به پایان رسانیده و از عالم طبیعت گذشته است، خود نمونه و مثال عالم میشود و به صورت واسطه ای در می آید که عنایت و لطف و برکت پروردگار از آن گذشته و به جمیع موجودات افاضه میشود. در وصال عارف با حق همهء جهان بار دیگر با اصل خود متحد میشود، چنانکه حیات عارف، حیات جهان است و دعا و نیایش او در مقابل عرش

آلهی. نیایش همهء طبیعت از درگاه صانع توانای خلقت است .)) (۱)

بیان رمزی شیخ الرئیس از حرکت روح در قوس نزول و صعود عرفانی : چنانکه میدانیم مسألهٔ جایگاه اصلی نفس ناطقه (روح) در عالم روحانی و داستان نزول و هبوط آن به‌عالم مادی و زندانی شدن آن در قفس جسد انسانی و تلاش این نفس به قصد رهایی ازین زندان و رسیدن به جایگاه اصلی اش، سابقه‌بسیار کهن و تأریخی دارد. این نظریه یاشبیه آن ، هم در مدارک دینی و هم در مدارک فلسفی و عرفانی ، به ملاحظه میرسد و تا جاییکه تاریخ اندیشه های فلسفی عرفانی، نشان میدهد ، پیشینهء این نظریه، به فیثاغورس،افلاطون و فلوطین باز میگردد .(۲) در جهان اسلامی‌این نظریه در رویکرد های فلسفی ــ عرفانی اخوان‌الصفا

۱- دکتورسید حسین‌نصر .نظرمتفکران اسلامی در بارهءطبیعت ، ص ۳۶۸

۲- حناالفاخوری وخلیل الجر .تاریخ فلسفه اسلامی ،ج۲،ص ۵۰۲

نیز به گونه تعبیر رمزی سابقه دارد و حتی پس از ابن سینا ، این تعبیر رمزی در بسا آثار عرفانی و از جمله در مثنوی مولانای بلخ ما تبلور یافته است.تا جاییکه نظر به اهمیت این مساله ٔ مثنوی مولانای بلخ به هدف افاده همین مطلب آغاز گردیده است : ((بشنو از نی چون حکایت میکند، وزجدائیها شکایت میکند)) که منظور از ((نی)) همان بیان رمزی نفس ناطقه (روح) و جدایی او از جایگاه اصلی و فرو افتادنش به زندان کالبد انسانی و شکایت او ازین بابت است .

در زمره ٔ آثار منسوب به شیخ الرئیس ، اثری است به نام ((قصیده ٔ عینیه)) به زبان عربی ، که به گفته مرحوم ضیاءالدین دری ،درخصوص نفس به ((بحرکامل)) انشاء شده (۱) و مشتمل بر بیست و یک بیت است . درین قصیده به گونه ٔ رمزی داستان تراژیدی هبوط نفس ناطقه بهزندان تن آدمی و شکایت او ازین بابت و نیز تلاش او به رخت

---

۱ – ابن سینا ، قصیده ٔ عینیه ، ترجمه منظوم و شرح منثور به وسیله مرحوم ضیاء الدین دری ، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام ،۱۳۷۳ ه،ص ۴

سفر بستن و پرواز به هدف رسیدن به جایگاه اصلی و پیوستن به عالم روحانی بیان گردیده است .

نسبت این قصیده به ابن سینا ، مورد اختلاف است، زیرا آنچه ابن سینا درین قصیدهٔ پیرامون ((روح))گفته با آراء فلسفی او در همین زمینه مخالف است ، چه شیخ منکر آن است که روح آدمی قبل از جسد او خلق شده باشد، بلکه حدوث روح به نظر وی در هنگامی است که جسد برای قبول روح آماده باشد و حال آنکه درین قصیده معتقد است که ((روح از جایگاهی بلند فرود آمده است و با اکراه به جسد داخل شده ، چنانکه گویی سر منزل اصلی را از یاد برده‌و چون به‌یاد آن می افتد از گریستن باز نتواند ایستاد.))(۱)

به همه حال از آنجا که درزمره کارنامه های عرفانی‌ابن سینا ، در کتب معتبر قدیم و از جمله کتاب ((وفیات-الاعیان)) ابن خلکان (۲) این قصیده در زمرهٔ آثارمربوط

۱- حناالفاخوری وخلیل‌الجر،تاریخ‌فلسفه‌درجهان اسلامی،جلد دوم ص ۵۰۳

۲- ابن خلکان،وفیات الاعیان،الجزءالخامس، قاهره: انتشارات دارالمأمون ، ص ص ۲۰ - ۲۶

به شیخ الرئیس تسجیل یافته است ، بنا بر آن ما که درینجا به بحث عرفان رمزی شیخ مشغولیم، مناسب میدانیم نخست ترجمه این قصیده را بیاوریم و آنگاه از حرکت نفس در قوس نزول و صعود آن که جنبهء عرفانی دارد و در همین‌قصیده مضمون است ، سخن بگوییم .

ترجمه متن قصیده عینیـــــه :

به سوی تو از جایگاهی بلند کبوتری گرانقدر و والا فرود آمد.

با آن که پرده از رخ بر افگنده بود و حجابی بر چهره نداشت از دیدهء عارفان (ناظران) مستوربود.

نا خشنود به تو پیوست ، اما درحالیکه نالهء زار سر میدهد ، جدایی از تورا ناخوش دارد.

سرباز زد و انس نگرفت و چون فرا رسید به آن ویرانهء تهی الفت یافت .

آنچنان که گویی آن پیمان وفا را که در سرمنزل معشوقه بسته بود ، از یادبرده و دیار یار را که به فراق آن خرسند نمیشد به فراموشی سپرده است .

چون از مرکزخود ، از آن ریگستان جداشد و به این عالم جسمانی هبوط کرده

بندهای این جهان پست به او در آویخت و او خود را در این عالم کثرت ، میان آثار متروک وویرانه های بیمقدار اسیروسرگردان یافت.

گریستن درپیوست و به یاد آن عهدها که با دلداربسته بود، اشک غم ـ اشکی که گویی پایانی‌ندارد فروبارید.

و بر خرابه های که براثر وزش بادها کهنه شده بودند، بگردید و نغمه سرداد.

زیرا به دامی سخت افتاده بود و آن قفس تنگ او را از پـــــرواز به مراتـــع سبز و خرم باز میداشت .

تا آنگاه که زمان رفتن به سرمنزل محبوب نزدیک شد و پرواز به آن فضای بیکران فرارسید.

بانگ بر آورد و پرده بر داشته شد و آنچه را که بادیدگان خواب آلوده یاری دیدن آن نبود ، بدید.

از آنچه وابسته به این عالم خاک بود جدا شد و بر بالایی بلند سرود دلنشین خودرا سرداد.

و دانش ، هرکس را که نه بر مکانی بلند فرا برده شده ، فرا خواهد برد.

برای چه این کبوتر زیبا از سر منزل ارجمند وعالی خودش بدین دیار پستی و فرومایگی فرود آورده شد؟

اگر خداوند را در فرو فرستادنش حکمتی است ، پس آن راز بر زیرکان و خردمندان وهوشیاران پوشیده است .

اگر فرود آمدنش برای آن بود که آنچه را نشنیده است بشنود.

ودانا به اسرار جهان گردد ، پس آن پارگی همچنان برجا است (نقص مرتفع نشده است).

او- به مثل - چون رهروی است که روزگار، راهش را بریده است آنچنانکه پیشپدیدار گردد نهان شده است.

و یاگویی برقی است که‌ازسر منزل محبوب درخشید و آنگاه چنان در نوشته شد که گویی اصلا ندرخشیده است.(۱)

---

۱ - حنا الفاخوری و خلیل الجر ، تأریخ فلسفه در جهان اسلامی ، جلد دوم ، ص ۵۰۲

ترجمه بالامطابق ضبط ((حناالفاخوری و خلیل الجر)) است که قصیده رابیست بیت دانسته ، ولی مرحوم دری ، این قصیده را بیست و یک بیت ضبط نموده که ترجمه منظوم بیت اخیر آن چنین است : ((اگر قلب تو باشد روشن از علم ، جوابم رابده ای مرد فاضل)) (۱)

ماهیت عرفان رمزی این قصیده در آن است که ضمن این قصیده ، رویداد های سرنوشتی نفس ناطقه (روح) به کبوتر تشبیه شده و مطابق حرکات سرشتی ((کبوتر)) که همراه ((با نزول و صعود)) است ، جریان جدایی روح از جایگاه اصلی آن (عالم روحی) و نزول آن در زندان تن (عالممادی) ورنج بردن آن ازین زندان و به دنبال آن الفت یافتن به این خاکدان تن و سپس‌بیاد گذشتهٔ درخشان خود افتادن و بنا بر آن آهنگ سفر به جایگاه اصلی (عالمِ روحی) به شیوه طرح و تمثیل عرفانی ، نمودار گردیده است .

آنچه ازین قصیده به گونهٔ مشخص دلالت بـــــــر

۱ ـ ابن سینا ، قصیده عینیه ، ترجمه منظوم و شـــــــرح مرحوم دری ، ص ۱۱

((قوس نزول و صعود)) معروف در سرنوشت ((روح)) دارد، درین ابیات قصیده جا دارد که همراه با ترجمه منظوم آن تذکار می یابد:

قوس نزول :

حتی اذا اتصلت بهاء هبوطهـــا
عن میم مرکز ها بذات الاجـــرع
علقت بهاثاء الثقیل فاصبحـــت
بین المعالم والطلول الخضـــع
زاعلی او فرود آمد بجایـــی
که بوده خالی از نهـرو جد اول
چو بنمود او وطن در منزل قفـر
بشد محکوم او کوه و معاقـــل

قوس صعود:

حتی اذاقرب المسیرالی الحمـی
ودنا الرحیل الی الفضاء الاوسع
وغدت مفارقه لکل مخلـــف
عنها حلیف الترب غیر مشیـــع

چو شد نزدیک رفتن سوی بـــــالا

همانجایی که بوده در اوایـــــل

نماید چون سفر از دار فانـــــی

جدا گردد ز مال وهم قبـــایـل

شرحی که بیانگر قوس نزولی روح است به تعبیر مرحوم ((دری)) این است که نفس ناطقهء مجرد پس از اینکه از عالم علوی نزول کرد و میل به عالم اسفل نمود و عالم لاهوت و جبروت وملکوت راکه مرکز اصلی او بود رها نمود و قوس نزول را طی کرد و داخل در عالم ناسوت شد و دربدن جسمانی که بمنزلهء بیابان بی آب و گیاه است،منزل نمود نظر به آن جنبهء ملکوتی روحانی که به مثابهء قوه فاعله است که اشرف و افضل است از جنبه ملکی خاکی که به منزلهء قوه منفعله است و در مرتبه و مقام هم پست تراز اوست،بر او مسلط گردید و تمام اعضای بدن مطیع و منقاد او شد، اینجا است که آن وحدت ملکوتی او مبدل به کثرت میشود و طبع غالب و او مغلوب آن کثرات میگردد و مغمور در تـــــن میشود .(۱) این مفاهیم از دو بیت اول ، بیان گر قوس نزولـی

۱ ـ همانجا ، ص ۷

سرنوشت روح پس از مفارقت از جایگاه اصلی خود است .

و اما قوس صعودی حرکت روح، در دو بیت اخیر الذکر مندرج است . درین دو بیت اشاره رمزی است به صعود و استعلاء نفس و رفتن به عالم برزخ که میان عالم مادی و عالم معقول واقع شده است . چون نفس ناطقه نظر به وجه تجرد ذاتی و جنبهء ملکوتی باقی است و به موت بدن فانی نمیگردد ، بلکه باقی است به بقاء ابدی ، زیرا منطبع در بدن نیست ، بلکه علاقه نفس به بدن علاقه تدبیر و تصرفی است .(۱) ازینرو میتواند به پرواز در آید و به عزم سفر به صوب جایگاه اصلی با نشاط حرکت کند.

و با ذکر افاده رمزی ـ عرفانی نفس ناطقه کـــه از ((قصیده عینیــه)) منسوب به شیخ یاد آوری نمودیم سخن را پیرامون عرفان رمزی ـ تمثیلی شیخ خاتمه میدهیم .

---

۱ ـ همانجا ، ص ۸

نتیـــــــجه

اکنون در فرجام پژوهشی قرار داریم که پیـــــرامون ((عرفان ابن سینا)) انجام داده ایم، نتیجه کلی و منقحی‌که از این پژوهش می توانیم به دست دهیم، این است کـــــه ابن سینا(۳۷۰- ۴۲۸ هـ ق - مطابق ۹۸۰-۱۰۳۷م) در مدت کوتاهی اززندگانـــی خود که به حق عرض عمر او را بیش از طول آن دانسته اند، توفیق یافت تحت شرایط تأریخـــــی ،

سیاســـــــی ، علمی و فرهنگی معینی، همهء ابعاد متنوع معارف اسلاف و روزگار خود از قبیل منطق ، فلسفه ، علوم و فنون را تا مرز ((سرآمدهمگان)) فرا گیرد و در نهایت ، مقـــام ((بزرگترین فیلسوف و طبیب زمان)) را از آن بر حق خود سازد و گنجینه های عظیم و پرباری از آثار حاکی از نبوغ وعبقریت خود را در علوم متداول وقت ، به ارمغان یادگار گـــذارد.

ابن سینا مطابق سنت دوران ، بیشترین لیاقت و توانمندی را در منطق و حکمت مشائیان (پیروان ارسطو) و طب ، نشان داد. و با آنکه در میتود و سیستم فکری ـ فلسفی در پارهء موارد از استقلال نسبی برخوردار بود و نیز از تعقیب خطوط تفکردینی اسلام انحراف نورزید، بازهم به طور کلی زیر تأثیر منطق و حکمت مشاء قرار داشت .

ولی با توجه به تقلبات سیاستهای دولتهای کوچک روزگار او که خود زمانی سمت خدمت مقام وزارت یکی از آنها را داشت و پس از نپذیرفتن دوام وظیفه در این مقام و بنابران زندانی شدن و نیز در نتیجهء بر خورد به پارهای از بـــــن-

بستهایی فلسفه مشائی و کذا لزوم جامع الاطراف شدن شیخ واین‌که عرفان و تصوف هم در دنیای معرفت سخنی دارد، در سالهای اخیر عمر خود میلان و گرایش ویژه‌ای‌به سوی عرفان پیدا نمود. به گونه ای که در جهت توجیه و تأیید رویکرد خود به جانب عرفان ، حکمت مشاء را معلوماتی برای ((عامه)) و حکمت عرفانی اشراق را ویژهء ((خواص)) دانست و در همین زمینه اندیشه های مهم و کم نظیری طرح و تدوین کرد. و حتی در همان دوران استغراق فکری در حکمت مشائی هم ءاز عرفان غافل نماند و سخنانی اندرین باب گفته بود که هر چند در سلسلهء اندیشه های فلسفی مشایی او قرار داشت، مع الوصف ظرفیت استنباط اندیشه های عرفانی را در خود تعبیه نموده بود. چنانکه ((نظریهء فیض)) ، ((نظریهٔ عشق)) و ((نظریهٔ سعادت)) او،سراپا حاوی افکاری ((عرفانزا)) اســـــت .

اما چنانکه گفتیم ابن سینا در سالهای اخیر عمر خود به دلایلی که بدانها اشارت نمودیم ، به گونهء مستقیم گرایشی عرفانی پیدا کرد و آثاری نظیر انمـــــاط اخیـــــر

((الاشارات و التنبیهات))، ((حکمت المشرقیین))که قسمتی از آن به نام ((منطق المشرقیین)) باقی مانده و نیز ((رسالهٔ حی بن یقظان)) ، ((رسالة الطیر))، ((رسالهٔ سلامان وابسال))، ((قصیدهٔ عینیه))، ((رسالهٔ تحفه)) ، ((رسالة العهد))، ((رسالهٔ ترغیب بردعا))،((رساله کیفیت زیارت و استجابت دعا))، ((رسالهٔاسرارالصلوة)) وغیره را نگاشت و به ماندگار گذاشت که بدون شک همهٔ این آثار یاد شده ،حاوی‌اندیشه های صریح عرفانی نوع ویژهٔ شیخ ما بوده است.

ابن سینا همان گونه که در منطق و فلسفه در بستر مجموعه ای از منابع اسطویی ، افلاطونی ، فلوطینی و فارابی پرورش یافت ، در رویکرد عرفانی و ساز و برگ مربوط بدان نیز به طور کلی از منابعی چون افلاطونی ، فلوطینی و به ویژه‌ازفارابی مدد گرفت. ولی این استمداد به خصوص در مورد عرفان به آن پیمانه ،در بست و فرا گیر نبود،تا مقام او را در حد یکی از پیروان اسلافپایین آورد، بلکه اندیشه های عرفانی او وکذا آثاری که اندرین باب فراهم آورد ، آنچنان

وسیع‌وپربار بود که میتوانست در بسا موارد نسبت به‌اسلاف او بیسابقه تلقی گردد . به این توضیح که او خود همهٔ ابعاد عرفان و تصوف مکاتب متعدد و مختلف پیش از خود را هضم و با دیدی نقادانه ، نظریات ویژهٔ خودش را پرورد که نسبت به آراء اسلاف او در همین زمینه حاوی مشخصات مخصوص به خود بود.

همچنان به طوری که در فصل مشخصات عرفان شیخ توضیح داشته ایم ، بر خلاف برخی از گرایشهای عرفان و تصوف عصر او که در آنها ، گونه های ((وحدت‌الوجودی)) ، ((عقیده به حلول)) ، ((اتحاد عاقل و معقول)) و ((شطحیات گویی)) که از جمله در گفتار و اندیشه های صوفیانی نظیر بایزید بسطامی‌و منصورحلاج، به وضاحت قابل درک است، در اندیشه های عرفانی ابن سینا به ملاحظه نمی‌رسد ، بلکه بر خلاف چنین گرایشها ، عرفان شیخ ما ،عرفانی عقلی ، فلسفی ، تاءملی،علمی و اعتدالی بود؛ به‌گونه‌ای که از یک نگاه کلا با دید فلسفی او نیز در تناقض مانعة الجمع و مانعة الخلو قرار نمیگرفت . و از سوی دیگر به‌هیچ‌وجه اعتراضات فقها

و متشرعین اسلامی که در بسا موارد علیه صوفیهء وحدت الوجودی و افراطیان شطحی‌گوی، وارد تلقی میشد، نه تنها درحق عرفان ابن سینا وارد نیامد، بلکه در عرفان او که در واقع یک ((عرفان معتدل)) بود، نمیتوانست وارد آید. چه ابن سینا در عرفان خود ابعاد دیدگاه دینی، به شمول اتباع از ظواهر شرع را نیز پذیرفته و بدان توصیه نموده بود.

به همه حال، علی رغم آنچه عده ای از محققان که شیخ مارا با توجه به افکار منطقی و حکمت مشائی او بی بهره یا کم بهره از ذوق و جذبهء عرفانی میدانند، او حتی در بدو طرحهای معرفتی خود، ((معرفت)) را به اعتبار انواع ((وجود)) ، به معرفت ((حسی)) ، ((عقلی))و((لدنی)) تقسیم میکند و از بعد ((معرفت لدنی)) ، بنیاد تفکراو، نه مایه های عرفانی میگیرد و بنا بر این از نظر او ، حس محسوسات مادی و عقل ، معقولات داخل در چنبرهء تفکر فلسفی مجرد منطقی را در می یابد، ولی در مواردی که مسأله راه یافتن به دنیای عقل مجرد و مفارق و رابطهء انسان با عقل فعال (واهب الصور) (که از نظر او مدبر عالم کون و فساد و

سر سلسلهء پیوند انسان با خدا است) مطرح میشود، از استعداد ((کمالگرایی)) نفس ناطقهء انسانی و ظرفیت آن به امکان پذیرش افاضهء عقل فعال ، سخن میگوید ، که این دید-گاه او ، کاملا دیدگاهی عرفانی است .

بر پایهء این طرح ، شیخ ما بر این نظر است کـــــه زدودن عوایق باز دارنده، نظیر انهماک در هواجس نفسانی و لذات مادی و به تعقیب آن فراهم آوری زمینه های تکامل استعداد معرفتی و کمال گرایی نفسی، بالآخره نفس ناطقه انسانی، میتواند ظرفیت پذیرش ((افاضات)) عقل فعال را حاصل نماید و این بلند ترین مقامی است که در روند تکامل این نفس انسانی برایش ممکن میگردد .

این نظریهء ابن سینا همساز با نظریهء دیگر او به نام ((نظریهء عشق)) است که بر وفق آن همهء موجودات اعم از جمادی ، نباتی ، حیوانی و انسانی ، مطابق استعداد خود، در کشش و حرکت استعلایی و تکاملی به جانب خیر و زیبایی مطلق در تلاشند ، ولی از تمامی موجودات، تنها انسان و آن هم انسانی میتواند در سیر به این هدف توفیق

یابد که از نگاه تکامل‌استعداد و پالایش نفسی از لوث گرایشهای مادی حیوانی رهایی یافته و توانسته‌باشد ازطریق ترجیح لذات معنوی بر لذات مادی و تعقل و تأمل در ملاء اعلی و میلان به سوی مبدع اول که نهاءً ((سعادت)) به معنای درست کلمه را برای او فراهم می آورد ، ذروهء ((کمال))را که ویژه و در خور اوست ، نصیب گردد .

ابن سینا کسی را که به چنین مقامی دست می یابد، ((عارف)) به معنای کلمه میداند. و بنا بر آن جویندگان و اهل‌سلوک عرفانی را در سه کته گوری ((زاهد)) ،((عابد))و ((عارف)) خلاصه میکند. از نظر شیخ ما کسی که به هدف تلاش وصول به مقاصد عرفانی از تعینات دنیوی و لذایذ دلفریب مادی آن رو بر می تابد ، ((زاهد)) نامیده میشود . و کسی که به هدف رسیدن به آن مقاصد، به عبادات (نماز، روزه و...) مواظبت و مداومت دارد،((عابد)) خواند ه میشود. ولی آن کس که به منظور آماده ساختن قلبش به پذیــرش ((انوارآلهی))، با قوهء تفکر در عالم قدس تصرف مداوم دارد، ((عارف)) است .

ابن سینا ، از جملهء سه گروه متذکرهء راهیان عرفان، تنها ((عارف)) را می پسندد و دو کته گوری دیگـــــر را ((معامله گران)) معرفی میکند . چنانکه از نظر او، زهد،نزد ((زاهد)) ی که عارف نیست به منزلهء یک نوع داد و ستد است ، به این توضیح که ((زاهد)) به این هدف از تعلقات دنیوی چشم می پوشد تا دربدل ((زهد)) خود، متاع آخرت را خریداری کند . گویا متاع دنیا را به متاع آخرت تبادله میکند و این نه چندان کار مهمی است . به همین گونه ((عبادت)) نزد کسی که عارف نیست، نیز به مثابهء یک نوع معامله است . چنین کسی گویا عملی به قصد دریافت اجرتی انجام میدهد. او به این هدف عبادت میکند که اجرتی را در آخرت به گونهء پاداش (ثواب) دریافت نماید و ازینرو در واقع به کار مهمی دست نزده است . ولی ((عارف)) را نسبت به ((زاهد)) و ((عابد)) بـه این دلیل ترجیح میدهد که چنین اهداف معامله گرانهء زاهد و عابد، به نزد((عارف)) اصلا وجود ندارد. بلکه او ((حق)) رابه خاطر ((حق)) میخواهد و به سوی او میگرایـــــد. و

عبادت هم نزد چنین کسی به معنای ریاضتی است که ((قوای وهمیه و متخیله)) انسانی را از آستانه غرور و خود خواهی به سوی ((حق)) منعطف میکند، تا هنگام ((جلوات)) حق، ازقبول پرتو این ((جلوات)) سرپیچی نکند. پس تنها ((عارف)) است که ((حق)) را نه‌به خاطر منافع خود ، بلکه به خاطر ((حق)) میطلبد.

از نظر شیخ ما ((عبادت)) ، ((دل)) را به قبول انوار فروزان الٰهی مصفا ساخته وزمینهٔ اطاعت قوای سرکش را از قوای باطنی فراهم می آورد و در نهایت ((ضمیر)) را در سلوک به ((عالم قدس)) کمک میکند . و از همینجا است که ابن سینا ، او راد و اذکارمتعارف را برای صوفیهٔ عامی و جاهلی که استمداد علمی و کمال نفسی را چنانکه با ((عارف)) همراه است، بر خود فراهم نیاورده اند، بی فایده و فاقد ارزش عرفانی میداند . و بنا بران با ((عابد و زاهد)) عامی و نادان ، میانهٔ خوشی ندارد.

یکی از دلایلی که بیانگر ذوق عرفانی و میلان خود ابن سینا به جانب عرفان است ، هم در همین دیدگاه او

پیرامون اوصاف ((عارف)) نهفته است که ضمن آن بر علاوه بیان مشخصات ((درونمعرفتی))عارف نسبت به عالم قدس، ابعاد اخلاقی نمودار شده از او به نزد دیگران، نیز توصیف شده است.افاده‌ء این توصیف به گونه‌ای ست که گویی ابن سینا ، شخصیت عالی و مرد عرفان مورد نظر خودش را معرفی میکند. به طور مثال او، عارف را شخصی غیر متجسس به اخبار مردم ، شکیباو صبور در برابر مشکلات و منکرات ، صاحب عفو و بخشش ، ناصح دارای رویه ملایم، شجاع و از خود گذر، فارغ از کینه توزی و ستیزه جویی، بی تفاوت در برابر فقر و غنا، خوشبین ودارای سجایای عالی اخلاقی دیگر توصیف میکند.

همین دیدگاه شیخ ما از وضع و تلاش عارف واقعی ، که به جانب مقصد اعلی (فراهم آوری زمینه‌های استعداد قبول فیض) دارد ، حتی در بیان رمزی حرکت و سیرو سفر نفس ناطقه به سوی عالم قدس و طی طریق دشوار وسپری منازل پر از درد و رنج خطر و در نهایت رهایی از زندان اینجهانی ، ضمن آثار رمزی - تمثیلی او

نظیر ((حی بن یقظان))، ((رسالة الطیر))،((سلامان وابسال))
و ((قصیدهٔ عینیه)) نیز انعکاس و تبلور یافته است .
به این توضیح که سا لک با داشتن خصایل و سجایای عالی،
در طی طریق عرفان ، به رهنمایی ((پیر)) آگـــــاه
و روشــــــــــن ضمیـــر ، سفرش را به جانب شرق که
رمزی از جهان مورد نظر عرفان است آغاز و پس از تحمل
مشقتهای فراوان ، شایستگی عروج به مقامات عالیتر را حاصل
و نهاءْ به مقصد اسنیعرفان نایل می آید، چنانکه همین افاده
از سلوک عرفانی ـ روحانی عارف و دستیافتن او به مقامات
واحوال عرفانی در ((عرفان تدوینی)) شیخ ما نیز قابل درک
است ،که ما آن را در بحث مراحل سیر و سلوک عرفانی از
دیدگاه او در فصل هشتم مطالعه و بررسی نمودیم.

به همه حال با وصف صراحت خود ابن سینا در میلان
وی به عرفان و وجود آثاری ازو در همین زمینه که بیانگر
ذوق عرفانی اوست ، آیا میتوانیم او را بحیث عارف یا صوفی
بر شماریم که شخصا به سلوک عرفانی پرداخته و باطی طریق
بر وفق آیین نامه عرفان و تصوف ، ره به مقصد برده باشـــد

و در نتیجه به مدارجی از مقامات و احوال عرفانی دست یافته باشد؟

یکی از مسایل دشوار در ارتباط به ابن سینا ، دادن جواب قاطع به همین سؤال است . از نظر نگارندهء این سطور که به زعم خود پژوهشی را در زمینهء عرفان ابن سینا اینک به مرحلهء پایانی انتاج میرساند، ابن سینا پس از پیمودن قلل پرپیچ و خم منطق ، فلسفه ، علوم وفنون متعارف زمان خود، مقامیک فیلسوف تمام عیار را کسب و آنگاه بحیث یک عالم و فیلسوف ، روی علل و انگیزه هایی که در همین ملخص نیز بدانها اشارت نمودیم ، به عرفان میلان و گرایش پیدا میکند و واقعا ذوق عرفانی در وجود او ما یه میگیرد و بنا بران بهترین ، معقول ترین و موجه ترین شیوهء تطبیقی همین ذوق و مسایل معرفتی ناشی از این ذوق را چنانکه او موجه و قابل تحقق میداند، با تدوینی عالی و دلپذیر بیان میکند و تا پایان عمر هم به عرفان نوع ویژهء خودش که حاوی مشخصات عقلی ، علمی ، فلسفی ، تأملی و اعتدالی است وفادار می ماند . و از آنجا که عرفان او دارای

چنان مشخصاتی است ، طبیعی است که او با گفتار و کردار عده ای ظاهرا عارف و صوفی که ته مایه علمی ـ معرفتی عرفان را همراه ندارند و میخواهند بدون علم و تعقل و حتی جاهل و بیسواد با کاربرد ـ او راد واذکار ادعای عرفان وتصوف و رسیدن به مقامات و احوال گذایی کنند ، سر موافقت ندارد. ولی این نه بدان معنی است که از آنچه عرفا وصوفیهء معتدل به نام ((علم)) حاصل کرده باشند به طور کلی دوروبا محروم مانده باشد، بلکه همان گونه که شیخ ابوسعید ابی الخیرصوفی مشهور معاصر او گفته بود: ((... آنچه ما می بینیم ، او (یعنی ابن سینا) میداند...)) ، میتوان گفت که شیخ ما با کـار برد نیروی تفکر و تأمل ، قسما به اهداف کلی عرفان دست یافته باشد.

ولی با این هم ، همان گونه که خود او هیچگونه ادعایی دایر بر دست یافتن به ((مقامات و احوال))عرفانی نکرده است ، به یقین میتوان اذعان کرد که ابن سینا به مقاصد عرفان و تصوف به گونه که صوفیه آن را تقریر کرده اند، که گویا چنان مقامات و احوالی پس از تن در دادن به

ریاضتهای شاقه و مواظبت به عبادت و او راد و اذکار ، توأم با ترک یکجانبه ومطلق از لذات مادی ، برای صوفی حاصل میشود ، دست نیافته و خود او نیز به چنین طرحی چندان باور نداشته است .

نگارنده این سطور نیز متکی به تحلیل علمی و به تأسی از دیدگاه قرآن و رویهء پیامبر اسلام ، با آنچه متصوفان بی باک و شطحی گوی که به همهء موازین و نوامیـس دانش، تعقل و زندگی دنیوی و حتی تعقیب مشروع امور اخروی، مجنون وار پشت پازده و به کمک حالت بیخبری، بـــی خودی و جهل ، می خواهند به خدا برسند کمتر می تواند اذعان کند، چه این گونه عرفان نه ممکن است، نه معقول و نه هم مشـــــروع .

پایان

فهرست مآخـــذ و مـراجع

۱ ـ قرآن کریم ٠

۲ ـ انجیل ، بریتانیا ؛ بنگاه پخش کتب مقدسه ، ۱۹۶۶م

۳ ـ ابن خلدون ٠ مقدمه ، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، تهران : بنگاه نشر و ترجمه کتاب ، ۱۳۵۹ ش

۴ ـ ابن خلکان ٠ وفیات الاعیان ، قاهره : دارالمأمون، ب ت ٠

۵ ابن سینا. شفا (فن سماع طبیعی) ، ترجمهء محمدعلی فروغی، تهران: بانک ملی ایران،۱۳۱۶ش

۶ ـ ابن سینا . شفا (علم النفس)،ترجمهء صیرفی (اکبرداناسرشت) ، تهران: افشاری ،۱۳۱۶ش

۷ ـ ابن سینا . شفا (منطقیات) ، ترجمهء احمد آرام، تهران : شماره دوم، سال اول مجله جاویدان خرد، ۱۳۵۴ش

۸ ـ ابن سینا . اشارات و تنبیهات (الٓهیات وطبیعیات)، تهران: مجلس ، ۱۳۱۶ ش

۹ ـ ابن سینا . اشارات و تنبیهات (مقامات العارفین) با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و آراء امام فخرالدین رازی،ترجمه ابوالقاسم پورحسینی ، تهران: خانقاه نعمت اللهی۱۳۴۷ش

۱۰ ـ ابن سینا. دانشنامهء علایی، تهران: شرکت سهامی مطبوعات ، ۱۳۱۵ش

۱۱ ـ ابن سینا. رسالهٔ اضحویه ، تصحیح حسین خدیوجم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ش

۱۲ ـ ابن سینا. رسالة فی ماهیة العشق ، ترجمه عبدالله سمندر ، غوریانی ،کابل : اکادمی علوم افغانستان،۱۳۵۹ش

۱۳ ـ ابن سینا. رساله‌ء عشق ، ترجمه‌ء ضیاءالدین دری ، تهران: کتابخانه‌ء مرکزی،۱۳۶۰ش

۱۴ ـ ابن سینا. رساله‌ء تحفه ، ترجمه‌ء ضیاء الدین دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ش

۱۵ ـ ابن سینا . رسالة المهد ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۱۹ش

۱۶ ـ ابن سینا . رساله‌ء ترغیب بر دعا ، ترجمه ضیاء الدین دری ، تهران: کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۱۷ ـ ابن سینا. رساله‌ء عرشیه ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ۱۳۶۰ ش

۱۸ ـ ابن سینا. رساله‌ء فیض الهی ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۱۹ ـ ابن سینا . رساله‌ء کیفیت زیارت و استجابت دعا، تهران : کتابخانه مرکزی ،۱۳۶۰ ش

۲۰- ابن سینا . رساله‌ء اسرار الصلوه ، ترجمه‌ء ضیاءالدین دری ، تهران: کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ ش

۲۱- ابن سینا . رساله‌ء سرالقدر، ترجمه‌ء ضیاءالدین دری، تهران : کتابخانه مرکزی ، ۱۳۶۰ش

۲۲- ابن سینا . رساله تقسم علوم عقلی، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران : کتابخانه خیام ،۱۳۷۳ق

۲۳- ابن سینا . قصیده‌ء عینیه ، ترجمه ضیاءالدین دری ، تهران: کتابخانه خیام، ۱۳۷۳ ق

۲۴- ابن سینا . رساله ای در روانشناسی ، ترجمه محمود شهابی ، تهران : کتابخانه خیام، ۱۳۱۵ش

۲۵- ابن سینا . حی بن یقظان ، کابل : اکادمی علوم افغانستان ، ۱۳۵۹ش

۲۶- ابن سینا . رسالة الطیرء‌ترجمه شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، تهران: دانشگاه تهران ،۱۳۴۰ش

۲۷- ابن سینا . سلامان و ابسال، تهران: المطبعه الحیدریه، ۱۳۵۷ ق

۲۸- ابن ندیم. محمد بن اسحاق ، الفهرست ، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران : امیر کبیر ، ۱۳۶۶ ش

۲۹- ابوریان محمد علی . الفلسفه الحدیثه، اسکندریه : دارالکتب الجامعیه، ۱۹۶۹ م

۳۰- ارسطو . مابعد الطبیعه (الالف الصغری) ترجمه، اسحاق بن حنین ، تهران،: ۱۳۴۶ش

۳۱- افلاطون . سیمپوزیون ، ترجمهء کاویانی و لطفی، تهران، ابن سینا ، ۱۳۴۶ ش

۳۲- افلاطون . لیزس ، ترجمهء کاویانی و لطفی ، تهران: ابن سینا ، ۱۳۴۶ ش

۳۳- انصاری هروی،عبدالله . صد میدان، کابل : مطبوعات، ۱۳۴۱ش

۳۴- انصاری هروی ، عبدالله. منازل السائرین، کابل: بیهقی ، ۱۳۵۵ ش

۳۵- امین، احمد. فجرالاسلام ، ترجمه عباس خلیلی، تهران: وزارت معارف ، ۱۳۱۶ ش

۳۶- الاهوانی ، فواد . المدارس الفلسفه . قاهره : داراحیاءالکتب العربیه ، ۱۹۴۵ م

۳۷ – بریه ، امیل . تاریخ فلسفه (دوره‌ء یونانی) ، ترجمه‌ء علی مراد داودی ، تهران : دانشگاه تهران ۱۳۵۲ ش

۳۸– بریه ، امیل . تاریخ فلسفه (دوره‌ء رومی) ، ترجمه‌ء علی مراد داودی ، تهران : دانشگاه تهران ، ۱۳۵۵ ش

۳۹ – البهی محمد . الجانب الالهی من التفکیرالاسلامی، بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۲ م

۴۰- البیهقی ، ظهیرالدین ، علی ، تتمه صوان الحکمه ، لاهور : یونیور سیتی پنجاب ، ۱۹۳۵ م

۴۱– پاپکین ،ریچاردو اوروم استرول. کلیات فلسفه ، ترجمه‌ء دکتر جلال الدین مجتبوی ، تهران : دانشگاه تهران،۱۳۵۶ ش

۴۲ – پطروشفسکی ، ایلیا پاولویچ . اسلام در ایران، ترجمه‌ء کریم کشاورز ، تهران : پیام ،۱۳۵۴ ش

۴۳ – تسهیر ، گولد.زهد و تصوف دراسلام ، ترجمه محمدعلی خلیلی ، تهران : اقبال ،۱۳۳۰ ش

۴۴– التونجی ، عبد السلام. العقیده فی القرآن طرابلس: جمعیة الدعوة الاسلامیه، ۱۹۸۶ م

۴۵– جامی ، نورالدین عبدالرحمن . نفحات الانس تهران : کتابفروشی محمودی ، ۱۳۳۶ ش

۴۶ – جنیدی ، فریدون . کارنامهء ابن سینا ، تهران: بنیاد نیشاپور ، ۱۳۶۰ ش

۴۷ – جوزجانی ، ابو عبید ، عبدالواحد . زندگینامهء ابوعلی سینا ، ترجمهء عبدالحی حبیبی ، کابل : اکادمی علوم افغانستان ، ۱۳۵۹ ش

۴۸ – حبیبی ، عبدالحی . نگاهی به سلامان و ابسال جامی ، کابل : انجمن جامی ، ۱۳۴۳ ش

۴۹ – حلبی ، علی اصغر. تاریخ فلاسفه ایرانی ، تهران: زوار، ۱۳۶۱ ش

۵۰ – اوپانیشاد ، ترجمهء محمد دارا شکوه ، تهران : تابان ، ۱۹۶۱ م

۵۱ – دی‌بور ، ت . تاریخ فلسفه دراسلام ،ترجمهء عباس شوقی ، تهران : موسسه مطبوعاتی عطایی ، ۱۳۴۳ ش

۵۲ – رشاد ، محمد. فلسفه از آغاز تاریخ ، تهران :

صدر ،۱۳۵۴ ش

۵۳ – روان فرهادی ، عبدالغفور ، میلان ابن سینا ازفلسفه به عرفان ، کابل : اکادمی علو م افغانستان ۱۳۵۹ ش

۵۴ – زنجانی ، عمید . تحقیق و بررسی از تاریخ تصوف تهران : دارالکتب الاسلامیه ،۱۳۴۶ ش

۵۵ ستیس ، والتر ترینس . عرفان و فلسفه، ترجمهء بهاء الحق خرمشاهی ، تهران : سروش ، ۱۳۶۷ ش

۵۶ – سهروردی ، شهاب الدین ، یحیی . حکمة الاشراق ترجمهء سید جعفر سجادی ، تهران : دانشگاه ،۱۳۵۵ ش

۵۷- سیاسی ،علی اکبر .مبانی فلسفه ،تهران ،۱۳۵۵ ش

۵۸- شبستری ،محمود .گلشن راز ،تهران:خانقاه نعمه اللهی ، ۱۳۵۵ ش

۵۹- شهرستانی ، ابوالفتح. الملل والنحل ، ترجمهء افضل صدر ترکه اصفهانی ، تهران:دانش، ۱۳۱۶ ش

۶۰- شهر زوری ، شمس الدین ، محمد . نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکما) ترجمهء ضیاءالدین دری ، تهران: دانش ،۱۳۱۶ ش

۶۱ – صفا ، ذبیح الله . مقدمه بر تصو ف ،تهران :

امیرکبیر ، ۱۳۵۵ ش

۶۲- صفاء ، ذبیح الله . تأریخ ادبیات ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶ش

۶۳- صفا ، ذبیح الله . جشن نامه ابن سینا ، تهران: انجمن آثار ملی ایران،۱۳۳۱ش

۶۴-صفا ، ذبیح الله . تأریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: دانشگاه تهران ۱۳۳۱ ش

۶۵- صلبیا ، جمیل . من افلاطون الی ابن سینا ، بیروت: دارالاندلس ، ۱۹۶۶ش

۶۶- طوسی، نصیرالدین. در بارهٔ پدید آمدن چند چیز از یکی ، تهران : دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ش

۶۷- طوسی ، نصیرالدین. شرح الاشارات ، تهران: مطبعة الحیدریه ،۱۳۵۷ق

۶۸- عطار ، فریدالدین، گزیدهٔ تذکره الاولیاء ، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی ، ۱۳۵۲ ش

۶۹- عفیفی، ابوالعلاء. التصوف الثورة الروحیة فی الاسلام ، قاهره : دارالمعارف، ۱۹۶۳ م

۷۰ـ غرابه ، حموده. ابن سینا بین الدین والفلسفه، قاهره: مجمع الجوث الاسلامیه ، ۱۹۷۲م

۷۱ـ الغزالی ، ابوحامد، محمد. تهافت الفلاسفه، قاهره: دارالمعارف ۱۹۵۷ م

۷۲ـ غلا ب ، محمد. الفلسفة الشرقیه،قاهره: مکتبة الانجلو المصریه، ۱۹۵۰ م

۷۳ ـ غنی ، قاسم . تأریخ تصوف در اسلام ، تهران: زوار، ۱۳۴۰ ش

۷۴ـ غلاب ،محمد .المعرفه عند مفکری المسلمین . قاهره: دارالمصریه للتالیف و الترجمه، ۱۹۵۹م

۷۵ـ الفاخوری ، حنا و خلیل الجر . تاریخ فلسفه درجهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان،۱۳۵۸ش

۷۶ـ فارابی ، ابونصر، محمد. احصاءالعلوم، ترجمهء حسین خدیوجم ، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ش

۷۷ـ فارابی، ابونصر، محمد. فصوص الحکم ، ترجمه مهدی الهی، تهران: موسسه مطبوعاتی اسلامی،۱۳۴۵

۷۸– فروغی ، محمد. سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار ۱۳۱۷ ش

۷۹– القشیری، عبدالکریم . رسالهٔ قشیریه، تهران: بنگاه نشرو ترجمه کتاب، ۱۳۴۵ش

۸۰– القفطی، جمال الدین، تاریخ الحکما ، تهران: دانشگاه تهران ،۱۳۴۵ش

۸۱ القوتلی، حسین. التصوف العقلی فی الاسلام ، مالتا : دار اقراء للتالیف والترجمه ،۱۹۸۸م

۸۲ – الکلاباذی ، ابوبکر، محمد. التعرف لمذهب اهل التصوف، قاهره: مکتبة الکلیات الازهریه، ۱۹۶۹ م

۸۳ – کوربن، هانری. پیشگفتار برحی‌بن یقظان، کابل: اکادمی علوم افغانستان ، ۱۳۵۹ ش

۸۴ – کوربن، هانری. تأریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله‌مبشری ، تهران: امیرکبیر،۱۳۵۸ش

۸۵ – کیخسرو، اسفندیار. دبستان المذاهب، بمبئی، دارالحکومه، ۱۲۹۲ ق

۸۶– گوهرین ، سید صادق. حجه الحق ابوعلی سینـــــا

تهران: کتابخانه ایران،۱۳۳۸ م

۸۷ - لارودی، نورالله . نابغهٔ شرق ابوعلی‌سینا ،
تهران: پروین ، ۱۳۸۸ش

۸۸- لاهیجی ، شیخ محمد. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن
راز، تهران: کتابفروشی محمودی ،۱۳۳۷ش

۸۹ - ماسینیون ،لوئی. قوس زندگی منصورحلاج، ترجمه
عبدالغفور روان فرهادی ، تهران: بنیاد فرهنگ ایران،۱۳۴۸ش

۹۰ - ماسیون بول،اورسیل. الفلسفة فی الشرق . قاهره :
دارالمعارف ۱۹۴۷ م

۹۱ - مایل هروی ، میر غلام رضا، پژوهشی دربارهٔ
حی بن یقظان ، کابل : اکادمی علوم افغانستان،۱۳۵۹ش

۹۲- المحاسبی، الحارث. القصد والرجوع الی الله،
مالتا : داراقراء للتالیف و الترجمه،۱۹۸۸ م

۹۳ - محمد بن منور . اسرار التوحید فی مقامات
شیخ ابی سعید، تهران : امیر کبیر،۱۳۵۴ ش

۹۴ - محمود، عبدالحلیم. التفکیرالفلسفی‌فی‌الاســـلام،
قاهره : دارالنصر، ۱۹۶۸ م

۹۵- مددی ،عبدالمنان.تصوف فارابی ،کابل:مجله آریانا ،۱۳۵۴

۹۶- ملکشاهی ،حسن.حرکت و استیفای آن،تهران :دانشگاه ــ تهران، ۱۳۴۴ ش

۹۷ ــ موحد، ص . تأریخ مختصر فلسفه، تهران: کتابخانه طهوری ، ۱۳۴۴ ش

۹۸ ــ مهدی الهی، محی‌الدین. حکمت الهی ، تهران: دانشگاه تهران ۱۳۳۰ ش

۹۹ ــ مهرین ، مهرداد. فلسفه شرق ، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی ، ۱۳۴۲ش

۱۰۰ــ المیانجی الهمدانی ، عین القضاة . شکوی الغریب، تهران : جامعه تهران ، ۱۹۶۲م

۱۰۱ــ نجاتی ، محمد عثمان . الادراک الحسی عند ابن سینا ، قاهره : دارالمعارف، ۱۹۶۱ م

۱۰۲ــ نصر، سیدحسین . سه حکیم مسلمان،تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی ،۱۳۵۳ش

۱۰۳ــ نصر ، سیدحسین. علم و تمدن در اســــــلام، ترجمهء احمد آرام ، تهران : اندیشه ، ۱۳۵۰ ش

۱۰۴- نصرسید حسین ، نظر متفکران اسلامی در باره‌ٔ طبیعت، تهران : دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش

۱۰۵- نصر ، سیدحسین. معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی،۱۳۵۳ش

۱۰۶- نیکلسن ، رینولد. اسلام و تصوف، ترجمهٔ محمدحسین مدرس نهاوندی ، تهران: زوار،۱۳۴۱ش

۱۰۷- وات ، مونتگمری . امام غزالی متفکر بزرگ مسلمان، ترجمهٔ محمود اصفهانی، تبریز : مهر ، ۱۳۴۷ ش

۱۰۸- ورنر ، شارل . سیر حکمت دریونان، تهران : زوار، ۱۳۴۷ ش

۱۰۹- ولی‌الدین ، محمد. مشکوة المصابیح، لاهور: مطبه لاهور، ۱۳۷۵ ق

۱۱۰- هجویری ، علی. کشف المحجوب ، لاهور: سجاده نشین ، ۱۹۸۷ م